AUTHOR:

GALLINGER, AUGUST

TITLE:

ZUM STREIT UBER DAS GRUNDPROBLEM ...

PLACE:

MUNCHEN

DATE:

1901

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

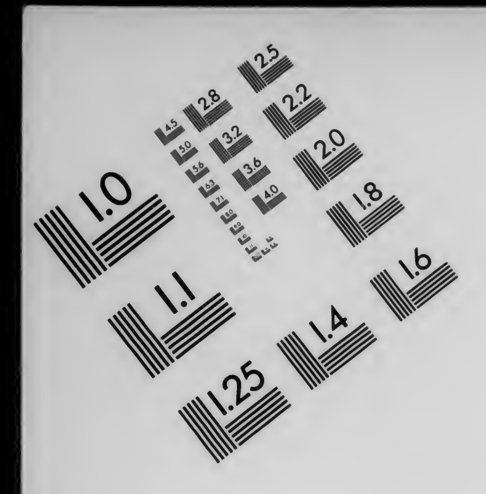
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

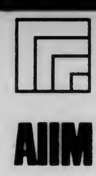
171 Dissertation
Z8 Gallinger, August 1871-
v 3 Zum streit über das grundproblem der ethik in der neueren philosophischen litteratur
München 1901

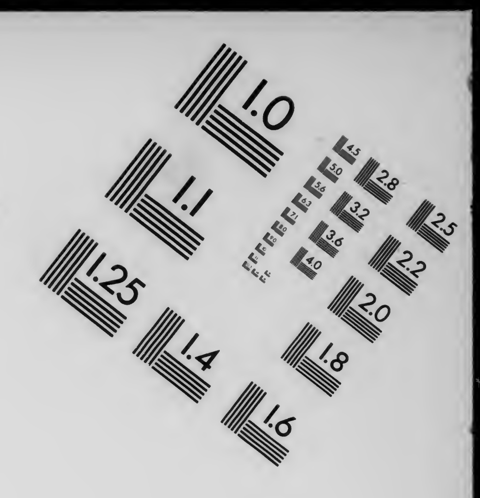
Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 14x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 3-17-93 INITIALS MCJ
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT







AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

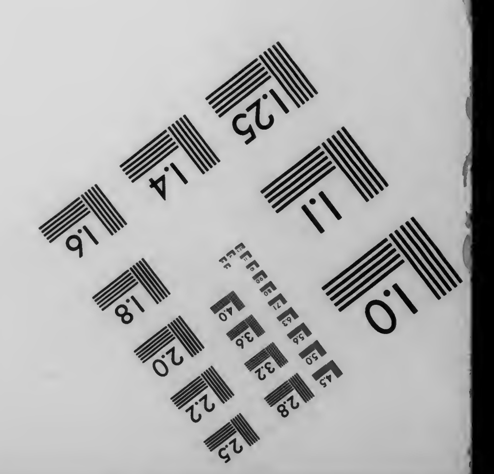
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

ZUM

STREIT ÜBER DAS GRUNDPROBLEM DER ETHIK

IN DER

NEUEREN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT SEKTION I

DER

KGL. LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT VON

AUGUST GALLINGER

AUS WORMS.

1901.

Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der neueren philosophischen Litteratur.

Von August Gallinger.

[Aus dem psychologischen Seminar der Universität München.]

Einleitung.

Sittliche Unterscheidungen, sittliche Werturteile sind eine so unbestrittene Thatsache, dass nach Hume[1]) nur ein unehrlicher Gegner sie in Zweifel ziehen kann. Ebenso aber, wie logische Unterscheidungen ein logisches Bewusstsein oder Urteilsvermögen, so setzen sittliche Unterscheidungen ein sittliches Bewusstsein oder Urteilsvermögen voraus. Und giebt es eine Gesetzmässigkeit des logischen Urteils, so muss auch eine Gesetzmässigkeit des sittlichen Urteilens existieren. Während Erstere als Gesetzmässigkeit des Bejahens und Verneinens auftritt, erweist die Letztere sich als Gesetzmässigkeit des Wertens. Diese Gesetzmässigkeit stellt sich im Logischen dar als Gesetz der Einheit, Konsequenz und Übereinstimmung unseres Denkens, im Sittlichen als Gesetz der Einheit, Konsequenz und Übereinstimmung unseres Wertens und Wollens. Ohne jenes formale Grundgesetz des Denkens könnten wir unter gleichen Umständen Gleiches bejahen und zugleich verneinen[2]); ohne dieses formale Grundgesetz des sittlichen Wertens und Wollens könnten wir Gleiches unter gleichen Bedingungen

---

[1]) Inquiry concerning the principles of morals, Sect. I.

[2]) Vergl. auch Lipps „Grundthatsachen des Seelenlebens" S. 678 ff. (Bonn 1883).

wollen und auch nicht wollen. Umgekehrt, giebt es eine Gesetzmässigkeit unseres Wollens, so muss, wo die gleichen subjektiven und objektiven Bedingungen unseres Wollens gegeben sind, unser Willensentscheid notwendiger Weise auch gleich ausfallen. Unter subjektiven Bedingungen verstehe ich dabei die Persönlichkeit in ihrer jeweiligen Verfassung, „Zuständlichkeit“ oder Disposition, soweit diese in der Art ihres Verhaltens zum Ausdruck gelangt.

Objektive Bedingungen sind die für mein Urteil, mein Verhalten, mein Wollen in Betracht kommenden Objekte meiner Wahrnehmung und meines Denkens d. h. die von mir, der wollenden Persönlichkeit unterschiedenen, mir als gegeben gegenüberstehenden Thatsachen, auf welche mein Wollen sich bezieht, also die „Objekte“ oder die Gegenstände meines Wollens[1]). Stimmen nun in zwei Fällen, in denen ich wollend mich entscheide, bei gleichen objektiven Bedingungen die Willensentscheide nicht überein, so müssen die subjektiven Bedingungen dieser Entscheide verschieden sein, d. h. während ich das eine Mal vermöge meiner inneren Zuständlichkeit mich getrieben fand, gegen bestimmte Objekte des Wollens in dieser Weise wollend mich zu verhalten, fühle ich mich das zweite Mal vermöge einer anderen inneren Zuständlichkeit getrieben zu einer anderen, mit jener nicht übereinstimmenden Weise, den gleichen Objekten gegenüber mich zu verhalten. Diese beiden entgegengesetzten Antriebe den gleichen Objekten gegenüber können nicht nebeneinander bestehen, ohne dass die Wirkung des Einen zugleich die Verurteilung des Anderen in sich trägt, so wenig wie ich unter gleichen objektiven Bedingungen mich in zwei Fällen bejahend und verneinend verhalten kann, ohne mit dem einen Urteil zugleich das Andere umzustossen.

Da jedes Wollen ein Werten ist, so kann dies auch so bestimmt werden: Es liegt in der zweiten Weise des Verhaltens oder dem Antrieb zu derselben, ein gegen die erste Weise des Verhaltens gerichtetes Werten. Es liegt darin ein Für-unwerthalten, also eine Verurteilung des ersten Wertens.

Das erstere Wollen kann also bei dem zweiten nicht gegenwärtig sein, wir können jenes nicht neben diesem denken, ohne dass wir jenes oder dieses verurteilen.

[1]) Vergl. auch Lipps, „Ethische Grundfragen“ Kap. V (Hamburg und Leipzig 1899).

Nun ist diese Selbstverurteilung das Gegenteil der Übereinstimmung des Wollens mit sich selbst. Wir können uns also nur dann in Übereinstimmung mit uns selbst, oder mit unserem Wollen befinden, wenn wir jederzeit, sobald die gleichen objektiven Bedingungen unseres Wollens gegeben sind, auch das Gleiche wollen können und mit Notwendigkeit müssen.

Was heisst nun sittlich wollen? Diese Frage ist nicht so gemeint: was will ich sittlicher Weise? sondern wie sieht das sittliche Wollen in jedem Falle aus? Darauf müssen wir antworten: Will ich sittlich, so will ich in jedem Falle kein solches Verhalten, das ich wieder zu verurteilen genötigt bin, d. h. ich kann nicht wollen, mich bei gleichen objektiven Bedingungen wollend anders zu verhalten. Denn wenn ich mein jetziges Verhalten für sittlich halte, und ich wollte, dass ich mich bei gleichen objektiven Bedingungen anders verhalte, so wollte ich ja, da ich dieses andere Verhalten nicht für sittlich halten kann, zugleich das Sittliche und das Unsittliche. Ändern sich allerdings die objektiven Bedingungen, d. h. treten neue Erfahrungen dazu, die für den Willensentscheid in Betracht kommen, so kann mein Willensentscheid auch, ohne unsittlich zu sein, ein anderer werden.

Wir haben also gesehen, sich sittlich verhalten, heisst, sich wollend so entscheiden, dass man bei gleichen objektiven Bedingungen jederzeit das Gleiche wollen könne. Unter gleichen Bedingungen sich in gleicher Weise wollend verhalten, das Gleiche wollen, heisst nichts Anderes, als gesetzmässig wollen. Sittliches Wollen ist also das gesetzmässige Wollen. Die Bestimmungsgründe d. h. die bewussten Gründe des Wollens sind dann sittlich, wenn wir sie als gesetzmässige Bestimmungsgründe des Willens wollen können. Bezeichnen wir die „Bestimmungsgründe“ des Willens als Maximen, so heisst, sich sittlich verhalten, nichts anderes, als sich so verhalten, dass man wollen kann, die Maxime des eigenen Willensentscheides solle allgemeines Prinzip des Wollens werden. Oder in einem Imperativ ausgedrückt „Verhalte dich so, dass du die Maxime deines Willens jederzeit als allgemeines Gesetz wollen kannst“. Mit diesem Gesetze, dem Kant zuerst Ausdruck gegeben hat, ist der oberste sittliche Wertmassstab gegeben, der durch keine andere Norm ersetzt oder verdrängt werden kann. Dieses Gesetz sagt allerdings

nicht, dies oder jenes ist im einzelnen Falle sittlich, weil es dazu der Kenntnis aller für diesen Fall in Betracht kommenden Bedingungen, auch der zukünftigen Erfahrungen bedürfte und diese stehen uns nicht zu Gebote. Das Gesetz kann also nur formaler Natur sein und sagen, vorausgesetzt, dass du sittlich handeln willst, musst du dich in dieser bestimmten Weise verhalten. Es kann auch gar nicht die Aufgabe des obersten Sittengesetzes sein, das Wollen des Menschen inhaltlich zu bestimmen, da das Wollen des Menschen ohnedies seinen Inhalt schon hat. Daher wird auch das natürliche Wollen durch das Sittengesetz nicht aufgehoben oder ersetzt, sondern nur geordnet und zwar nach dem Massstab der Allgemeingültigkeit der Maxime[1]).

Die Thatsache dieses formalen Sittengesetzes ist nun vielfach bestritten worden. Teils hat man eine allgemeingültige Norm des Sittlichen überhaupt für unmöglich erklärt und geglaubt, eine ganz willkürliche Voraussetzung darin erblicken zu müssen, die mit den Thatsachen in Widerspruch stehe, da ja zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern unter „sittlich" das Widersprechendste verstanden worden sei. Darum müsse man zunächst auf psychologischem, historischem und soziologischem Wege die mannigfaltigen Inhalte des „Sittlichen", d. h. das, was als „sittlich" gegolten habe, bezw. jetzt gelte, analysieren. Darnach erst könnte eine Norm gefunden werden, die das Gemeinsame an diesen Inhalten feststelle. Ohne die Notwendigkeit dieser von Simmel[2]) angedeuteten Aufgabe leugnen zu wollen, soll betont sein, dass es die Ethik zunächst nicht mit den jederzeit veränderlichen Sitten zu thun hat, sondern mit der Sittlichkeit, deren Gesetzmässigkeit zu allen Zeiten dieselbe ist.

Eine ähnliche Richtung, die in der Arbeit von Stern[3]) vertreten wird, verlegt den Schwerpunkt der ethischen Forschung in die genetische Entwickelung der Sittlichkeit, um daraus eine allgemeingültige Norm abzuleiten, deren Ursprung sie in einem „Triebe" sucht.

Wieder eine andere Gruppe von Ethikern, als deren geistige Väter die Engländer Bentham und Mill anzusehen sind, erkennt

[1]) Vergl. Lipps „Ethische Grundfragen" Kapitel VI. (Hamburg und Leipzig 1899.)

[2]) Einleitung in die Moralwissenschaft. 2 Bände. Berlin 1892/1893.

[3]) Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft. Berlin. 1897.

zwar, wie Paulsen und Gizycki, die Notwendigkeit eines allgemeingültigen Kriteriums an, glaubt aber, den Massstab für den sittlichen Wert in den „Glücksfolgen" bezw. der „Nützlichkeit" gefunden zu haben. Diese Auffassung tritt in der Form hervor, dass sie die „Handlungen" bald nach den „beabsichtigten" Wirkungen wertet, bald nach den Wirkungen bemisst, die die „Handlungsweisen" im Sinne der menschlichen Wohlfahrt „ihrer Natur nach zu haben tendieren".

Obwohl diese Auffassungen ursprünglich von derselben Betrachtungsweise ausgehen, nennen sie sich bei Paulsen „teleologisch", bei Gizycki „eudämonistisch", bei Mill „utilitaristisch". Die folgenden Ausführungen sollen diese gegnerischen Ansichten einer genaueren kritischen Prüfung unterziehen.

Die kritische Untersuchung wird zugleich Gelegenheit geben, das vorhin über das oberste Sittengesetz Gesagte zu vervollständigen und es auch gegen die Angriffe zu verteidigen, die gegen seine Fassung von Forschern ausgegangen sind, die wie z. B. Windelband, im Grossen und Ganzen seine Bedeutung anerkennen.

Dass jede Ethik, die auf ein formales oberstes Sittengesetz verzichtet, unvollständig ist, d. h. dass ihr das Wichtigste fehlt, wird daraus zu erkennen sein, dass jedes andere sittliche Kriterium sich auch auf zweifellos unsittliche Fälle anwenden lässt und sonach kein oberster, allgemeingültiger sittlicher Wertmassstab sein kann. Auf der anderen Seite wird sich zeigen, dass die konsequente Weiterführung jeder ethischen Untersuchung — sie mag ausgehen, wovon sie will — schliesslich zu einem obersten Kriterium führen muss, wenn sie nicht einen Rumpf ohne Kopf bilden soll. Ferner, dass dieses oberste Kriterium kein anderes sein kann, als das aufgezeigte formale Sittengesetz, das als Thatsache unseres sittlichen Bewusstseins auftritt und auf alle möglichen Fälle anwendbar ist, ohne mit den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins in den Widerspruch zu geraten, den ein konsequentes Durchführen jedes anderen Kriteriums zur Folge haben muss.

Historische Vollständigkeit liegt nicht in der Absicht dieser Untersuchung. Die kritische Betrachtung wird daher nicht alle zu dem Grundproblem der Ethik vorgebrachten Ansichten zum Gegenstand haben, sondern sich auf diejenigen beschränken, welche die Hauptmöglichkeiten, wie das Grundproblem der Ethik gelöst

werden kann, erschöpfen. Der Hauptsache nach werde ich daher die Ansichten in der Form nehmen, wie sie von Paulsen, Gizycki, Simmel, Stern und Windelband ausgesprochen worden sind. Auf die Besprechung Mill's kann dabei verzichtet werden, weil mit den Einwänden der drei Erstgenannten, die teilweise mit Mill's Argumenten arbeiten, auch die Mill's abgewiesen sein werden.

Da zunächst durch die Besprechung Windelband's Gelegenheit geboten wird, das in der Einleitung über das Grundproblem der Ethik Behauptete zu ergänzen, so werde ich die Einteilung so vornehmen, dass ich im ersten Abschnitte Windelband und einen ähnlichen Einwand Jodl's behandele, um nach einer kurzen Richtigstellung von Brentano's Bedenken auf die kritische Untersuchung der Anschauungen Paulsen's und Gizycki's einzugehen. Daran schliesst sich noch der Bericht, wie Simmel als ganz und gar negativer und Stern als genetischer Ethiker sich zu der hier vorliegenden Frage gestellt haben.

Windelband's Bedenken gegen die Kant'sche Formulierung des obersten Sittengesetzes.

In seinem Werke „die Geschichte der neueren Philosophie" erhebt W. Einspruch gegen die Fassung des kategorischen Imperativs: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde". Dieses „wollen können" findet W. „sehr bedenklich", „denn der Grund dieses „Nichtwollen-könnens" ist doch in diesem Falle entweder ein sittlicher — und dann bewegt sich die ganze Erklärung im Kreise — oder durch ein Interesse bestimmt — und dann liegt die Entscheidung ja doch wieder bei dem von Kant so lebhaft verworfenen Glückseligkeitsstreben". „Dem letzteren Widerspruche mit sich selbst ist er sogar in seinen Beispielen zweifellos verfallen" [1]). Eine private Mitteilung W.'s informierte

[1]) S. 116 f. (2. Aufl.) Vergl. auch „Präludien" S. 280 ff. (Freiburg u. Tübingen 1884).

mich dahin, dass unter diesen Beispielen die des zweiten Abschnittes der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zu verstehen sind. Nun hat Kant durch eine mehrdeutige Ausdrucksweise speziell bei Angabe der Motive im vierten Beispiele [1]) zweifellos Anlass zu Missdeutungen gegeben. Er sagt „Noch denkt ein Vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, dass Andere mit grossen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte), was geht's mich an? mag doch ein Jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja ihn nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder auch Beistand in der Not habe ich nicht Lust, etwas beizutragen. Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn Jemand von Teilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft oder ihm auch sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, dass nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich, zu wollen, dass ein solches Prinzip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch Manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf und wo er durch ein solches, aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde".

Es liegt ausserhalb der Aufgabe dieser Untersuchung, jede missverständliche Darstellung Kant's zu verteidigen, da diese Abhandlung ja nur die Formulierung des obersten Sittengesetzes vertritt, die sich im Wesentlichen mit der hier angegriffenen Kantschen deckt. Indessen muss hervorgehoben werden, dass auch die in dem angeführten Beispiel von Kant gegebene Motivierung des „nicht wollen können" auf den an anderen Stellen klarer ersichtlichen Sachverhalt zurückgeführt werden kann. Kant will hier offenbar nichts Anderes sagen, als dass der, der nach der Maxime der Hartherzigkeit handelte, sich selbst widerspricht, sobald er sie als allgemeines Gesetz will, denn er würde damit ja zugleich

[1]) Grundleg. z. M. d. S. S. 47. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

wollen, dass in den Fällen, in denen er sich Beistand wünschte, ihm dieser Beistand nicht geleistet würde. Er kann aber auch nicht wollen, dass niemals Beistand geleistet werde und ihm doch wieder Beistand geleistet werde; denn damit würde er das Gleiche wollen und zugleich auch nicht wollen.

W. scheint indessen sagen zu wollen, der Grund, warum er diesen Beistand nicht entbehren will und daher nicht wollen kann, dass das Versagen der Hülfe allgemeines Gesetz werde, ist doch schliesslich das Glückseligkeitsstreben, denn ohne dieses würde er ja nie Hülfe wünschen also auch wollen können, dass Hartherzigkeit, den Leiden Anderer gegenüber, allgemeines Gesetz werde. Hier kommt es darauf an, was man unter Glückseligkeitsstreben zu verstehen hat. Kant sagt darüber[1]): „Eigene Glückseligkeit ist der subjektive Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat und von dem es ungereimt wäre, zu sagen, dass man ihn haben solle)“; ferner[2]) an anderer Stelle „um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizierten, vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflössen“. Nehmen wir diese beiden Äusserungen zusammen, so können wir auch sagen: Das Endziel jedes menschlichen Strebens ist Gegenstand relativer Lust und insofern jedes Wollen überhaupt ein Glückseligkeitsstreben. Etwas, das Gegenstand relativer Unlust ist, kann nicht Endziel eines Strebens sein, d. h. ich kann es nicht wollen[3]).

In diesem Sinne kann ich dann auch behaupten, das Erstreben des Sittlichen oder des Guten ist ein Glückseligkeitsstreben, weil auch das Gute, wenn es erstrebt wird, selbstverständlich Gegenstand relativer Lust ist. Dieses „Glückseligkeitsstreben“ kann aber als „Grund“ des sittlichen Wollens nicht dienen, da es Bestandteil jedes Wollens ist. Zu jedem Wollen gehört eben ein Endziel, das Gegenstand relativer Lust ist, und ohne dieses „Glückseligkeitsstreben“ käme überhaupt kein Wollen zu Stande. Das „Glückseligkeitsstreben“, so können wir auch sagen,

[1]) R. i. d. Gr. d. bl. V. S. 7. (Kehrbach'sche Ausgabe.)
[2]) Gr. z. M. d. Sitten. S. 91. (Kirchmann'sche Ausgabe.)
[3]) Vergl. auch Pfänder „Phänomenologie des Wollens“ Kapitel IV (Leipzig 1900).

ist nicht „Grund“ des Wollens, neben anderen Gründen des Wollens, sondern es ist „Bedingung“ alles Wollens. Ob ich etwas wollen kann oder nicht, hängt immer davon ab, ob dieses Etwas ein Gegenstand relativer Lust oder Unlust ist. Dies gilt von Allem, also auch vom sittlichen Wollen. Setzen wir statt „Etwas ist Gegenstand relativer Lust“, „Etwas ist Gegenstand eines Interesses“, so können wir auch sagen: „alles Gewollte ist notwendig Gegenstand eines Interesses“. Und wir müssen dann erklären: Mit demselben Rechte, mit dem man davon spricht, dass ich durch ein Interesse bestimmt sei, wenn ich nicht wollen könne, betrogen zu werden, kann man auch sagen, ich sei durch ein Interesse bestimmt, sittlich zu handeln. Beide Male heisst dies nichts Anderes, als dass der Gegenstand meines Wollens ein Gegenstand relativer Lust ist. Damit ist aber nichts gesagt über den „Grund“ oder den „Bestimmungsgrund“ des sittlichen Wollens. Die Frage nach dem Bestimmungsgrund ist nicht die Frage, ob das Gewollte für mich Gegenstand relativer Lust ist, sondern worin dieser Gegenstand relativer Lust besteht, nicht, ob mich ein Interesse treibt, sondern welches Interesse mich treibt. Dieser Bestimmungsgrund nun ist beim sittlichen Wollen bezw. Nichtwollen die Allgemeingültigkeit bezw. die Gesetzmässigkeit der Maxime.

Die Frage aber, warum wir an diesem Bestimmungsgrund unseres Wollens d. h. an dessen Gesetzmässigkeit ein „Interesse“ haben, würde in infinitum führen und Kant hat sie an mehreren Stellen abgewiesen. Er sagt darüber[1]) „die Erklärung wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessiere, ist uns Menschen gänzlich unmöglich. Soviel ist nur gewiss, dass es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessiert, (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zu Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend sein könnte), sondern dass es interessiert, weil es für uns Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigenen Selbst entsprungen ist“[2]). Aus diesen und den unten noch näher bezeichneten Stellen der drei ethischen

[1]) Gr. z. M. d. S. S. 91. (Kirchmann'sche Ausgabe.)
[2]) Vergl. auch Gr. z. M. d. S. Seite 60, 92, 35, 37. (Kirchmann'sche Ausgabe.) R. i. d. Gr. d. b. V. (Vorrede) S. 19 Anm. (Kehrbach'sche Ausgabe.) Kr. d. p. V. (Vorrede S. 8). S. 22 ff. (Kirchmann'sche Ausgabe).

Hauptschriften Kants geht hervor, dass er das „Glückseligkeitsstreben" als Bedingung des Wollens anerkennt, dasselbe aber ebenso entschieden überall als **Bestimmungs**grund des sittlichen Wollens verwirft.

W.'s Zweifel sind indessen damit noch nicht gehoben. Seine kritische Bemerkung erweckt den Anschein, als ob er in den Beispielen eine Auffassung sehe, die man etwa so formulieren könnte „Versage deine Hülfe nicht, denn dadurch würdest du dich der Hoffnung berauben, dass dir geholfen wird" oder kürzer gesagt: „Hilf', damit dir geholfen werde". Diese Auffassung würde (es ist aus W. nicht ganz klar, ob er sie hegt) Kant gewiss Unrecht thun. An zwei Stellen macht er dagegen ganz entschieden Front. Er sagt[1]: „Das Sittengesetz sagt nicht „ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will", sondern „ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge", weil ich nicht wollen kann belogen zu werden. Ferner heisst es in der „Typik der reinen praktischen Urteilskraft"[2]: „Nun weiss ein Jeder, dass, wenn er sich insgeheim Betrug erlaubt, darum nicht Jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort Jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das Letztere ist doch ein Typus der Beurteilung der ersteren nach sittlichen Prinzipien". Diese Andeutungen kann man zusammenfassend auch folgendermassen formulieren. Das Sittengesetz sagt aus: „sittlich handeln, heisst nach einer Maxime handeln, deren Allgemeingültigkeit du wollen kannst". Kannst du das nicht, so willst du sie eben nicht als Maxime der Sittlichkeit, sondern eines sinnlichen Wollens.

Eine Handlung „nicht wollen können", heisst sonach nicht, die Handlung aus eigenem Interesse nicht wollen. Mit dem „nicht wollen können" ist vielmehr nur ausgedrückt, dass, sobald man sich auf den Standpunkt des eigenen Interesses stellt, man nicht wollen kann, dass jeder so handle. Die Rücksicht auf das eigene Interesse ist sonach nur, wie Kant sich ausdrückt, ein Typus der Beurteilung. Sie ist eine heuristische Denkoperation, die nicht aus Interesse vorgenommen wird (und daher zu

[1]) Gr. z. M. d. S. S. 68. (Kirchmann'sche Ausgabe.)
[2]) Kr. d. p. V. S. 84. (Kirchmann'sche Ausgabe).

der Nützlichkeit der gegenwärtigen Handlung in gar keiner Beziehung steht), sondern nur, um festzustellen, ob eine Handlung den sittlichen Prinzipien entspreche oder nicht. Die sittliche Gültigkeit einer Handlung hängt dann davon ab, ob man ihre Allgemeingültigkeit wollen kann oder nicht. Im letzteren Falle „nicht um eines dir oder auch Andern bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann"[1]). Der sittlich wollende Mensch versetzt sich also nur in Gedanken in die Lage des nur vom Standpunkte der gegenwärtigen Nützlichkeitswertung wollenden Menschen, „als ob" er so Einer wäre, aber keineswegs ist er es. Diese „Vergleichung" ist ihm nicht „Bestimmungsgrund" des Willens, sondern nur ein theoretisches Mittel, ein „Typus der Beurteilung". Noch klarer wird dies, wenn man sich das Beispiel des Betrügers vergegenwärtigt. Jemand weiss ganz genau, dass er nicht wieder betrogen wird; folgt er also seinem „Interesse", so betrügt er; frägt er sich aber, ob er den Betrug allgemein wollen kann, so muss er mit „nein" antworten und wenn er dem sittlichen Bestimmungsgrund folgt, so vermeidet er darum den Betrug. Er nimmt also die Beurteilung unter dem Gesichtspunkte des Interesses nicht des Interesses wegen vor, sondern der Sittlichkeit wegen. Wäre auch diese Beurteilung, wie W. meint, eine aus Interesse, so würde er aus Interesse zu gleicher Zeit den Betrug wollen und nicht wollen, und das wäre eine psychologische Unmöglichkeit.

Mit diesen Ausführungen glaube ich den Bedenken Windelbands gerecht geworden zu sein; wenn es mir gelungen sein sollte, sie zu beseitigen, so würde durch die vorstehenden Betrachtungen auch die Befürchtung W.'s, es sei unmöglich, „aus dieser rein formalen Bestimmung irgend eine empirische Maxime abzuleiten, oder auch nur sie darunter zu subsumieren" gegenstandslos geworden sein.

[1]) Gr. z. M. d. S. S. 22. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

Jodl's Bedenken gegen die Kant'sche Formulierung des obersten Sittengesetzes.

Ähnliche Einwände wie W. erhebt Jodl gegen Kant in seiner „Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie“ [1]). Er wirft K. vor „in der Aufzeigung der Gründe, welche die Verallgemeinerung unsittlicher Maximen unmöglich machen, behalten in Kant's eigener Darstellung Prinzipien des gewöhnlichsten Egoismus das entscheidende Wort“. Im Übrigen missversteht er auch das oberste Sittengesetz, von dem er meint, es sei keine Entdeckung Kant's. „Dass die Interessen der Allgemeinheit Wertmesser für die sittliche Beurteilung seien, haben in der einen oder anderen Form alle utilitaristischen Theorien anerkannt“. Für Kant ist eben nicht „das Interesse der Allgemeinheit“ Wertmesser für die sittliche Beurteilung“, sondern „die gewollte Allgemeingültigkeit der Maxime“, und die Verwirrung und Unklarheit, die die utilitaristischen Theorien auszeichnet, hat ihren Grund hauptsächlich in der Unfähigkeit, die Verschiedenheit dieser beiden Prinzipien der Beurteilung einzusehen.

Brentano über „den Ursprung sittlicher Erkenntnis“.[2])

In diesem Werke unterzieht Brentano den kategorischen Imperativ einer scharfen Kritik. Er nennt ihn eine Fiktion[3]), stützt aber seine Widerlegung nicht auf die in dieser Abhandlung vertretene Formulierung, obwohl diese auch bei Kant schon durch die Betonung der Worte „wollen können“ als die Wichtigste hervorgehoben ist.

Brentano führt diese Formulierung wohl an, beachtet aber in seiner Polemik nur die, allerdings anfechtbare, Erklärung Kants, dass eine unsittliche Maxime als Naturgesetz nicht einmal gedacht werden könne. Dagegen nun wendet sich Brentano und sagt: „wie lächerlich wäre es, wenn Einer in analoger Weise folgende Frage beantworten würde: Darf ich Einem, der mich zu

[1]) Band II, S. 16 ff. (Stuttgart 1882|1889.)
[2]) Leipzig 1889.
[3]) Ibidem S. 12.

bestechen sucht, willfahren?“ Ja, denn dächte ich die entgegengesetzte Maxime zum Naturgesetz erhoben, so würde Niemand mehr Einen zu bestechen suchen; folglich wäre das Gesetz ohne Anwendung, also unausführbar und somit aufgehoben durch sich selbst[1]).

Der Verfasser wird hier Kant nicht gerecht und sein Einwand wird sofort gegenstandslos, sobald er die Kant'sche Formulierung beachtet „man muss wollen können“, „dass die Maxime unserer Handlung allgemeines Gesetz werde“[2]).

Da Brentano in der Einleitung seines Buches versichert, dass ihm „auch jedes aufrichtige Wort des Gegners immer von Herzen willkommen ist“, so darf der Hoffnung Ausdruck gegeben werden, dass er seinen Einwand berichtigt, bezw. ihn durch andere Argumente stützt.

Paulsen über das Grundproblem der Ethik.

„Der Begriff des Tendierens“.

Aus Paulsen's „Ethik“ kommt zunächst das zweite Buch in Betracht, das die „Grundbegriffe und Prinzipienfragen“ behandelt. Zunächst werden folgende zwei Fragen gestellt:

1. Was ist der letzte Grund der sittlichen Wertunterschiede?
2. Was ist das letzte Ziel des sittlichen Wollens und Handelns?

Zur Beantwortung der ersten Frage führt P. den Unterschied des Guten und Schlechten zuletzt auf die Wirkungen zurück, „die Willensrichtungen und Handlungsweisen ihrer Natur nach für die Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung haben. Sie heissen gut, wenn sie im Sinne der Erhaltung und Steigerung, schlecht, wenn sie im Sinne der Störung und Zerstörung menschlicher

[1]) Ibidem S. 48 ff.
[2]) Gr. z. M. d. S. S. 47. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

Wohlfahrt zu wirken tendieren"[1]). Damit ist gleichzeitig die zweite Frage dahin beantwortet: Das letzte Ziel des sittlichen Wollens und Handelns ist die menschliche Wohlfahrt. Die menschliche Wohlfahrt wird dann genauer bestimmt als ein objektiver Lebensinhalt, bestehend in der vollendeten Bethätigung aller menschlich-geistigen Kräfte". Mit der Bezeichnung „menschliche Wohlfahrt" soll zugleich angedeutet sein, „dass dieser Lebensinhalt von dem Subjekt mit Wohlgefühl oder Lust geübt und erlebt wird, welches Gefühl von dem vollkommenen Lebensinhalt, nicht aus- sondern eingeschlossen wird"[2]). Dieses vollkommene Menschenleben, so heisst es dann an anderer Stelle „ist für den Einzelnen das höchste Gut" und sein Wert „liegt in der Fülle des concreten Lebensinhaltes selbst und diesen vermag die Ethik nicht als Aufgabe darzustellen und zu beschreiben"[3]). Der Einzelne sieht je nach der Stufe, auf der er steht, etwas Anderes in „vollendeter" Bethätigung bezw. dem „vollkommenen" Leben, und seinen Grund hat dies in der „Mannigfaltigkeit von Völkern, Stämmen, Familien, Individuen" und „der aus ihrer Anlage sich ergebenden Lebensentwickelung"[4]). Die konsequente Durchführung der ersten Frage ergiebt also an der Hand Paulsenscher Definitionen die Antwort, dass der letzte Grund der sittlichen Wertunterschiede in der Mannigfaltigkeit der Völker bezw. Individuen besteht.

Ob dieses Ergebnis richtig ist oder nicht, davon können wir vorläufig absehen. Eines ist jedenfalls sicher, dass wir dem Grundproblem der Ethik damit nicht näher gekommen sind.

Lassen wir aber zunächst die Frage nach dem „Grund" der sittlichen Wertunterschiede bei Seite und fragen einfach: Was heisst nach Paulsen „Etwas ist sittlich wertvoll?"

Paulsen sagt „Etwas ist sittlich wertvoll, heisst, es „tendiert" im Sinne der Erhaltung und Steigerung menschlicher Wohlfahrt zu wirken".

„Das Verhalten eines Menschen ist sittlich gut, sofern es objektiv im Sinne der Wohlfahrt oder der vollkommenen Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken die Tendenz hat und zugleich subjektiv mit dem Bewusstsein der Pflichtmässigkeit begleitet ist. Es ist dagegen sittlich verwerflich, sofern ihm entweder die beiden Merkmale des Guten, oder wenigstens eins derselben fehlt; fehlt es an der objektiven Richtigkeit, so wird es schlecht genannt, geschieht es dazu mit dem Bewusstsein der Pflichtwidrigkeit[1]), so wird es böse genannt, im besonderen dann, wenn es sich als Angriff auf das Wohl Anderer darstellt".

„Den Menschen selbst aber nennen wir gut, sofern er sein Eigenleben im Sinne menschlicher Vollkommenheit gestaltet und zugleich auf seine Umgebung förderlich im Sinne menschlicher Lebensbereicherung wirkt. Schlecht dagegen wird genannt, wer weder den Willen, noch die Kraft hat, aus sich etwas Rechtschaffenes zu machen, noch dem Leben Anderer etwas zu leisten, vielmehr störend und herabziehend auf seine Umgebung wirkt"[2]).

Zunächst ist es auffallend, dass Paulsen den Gegenstand der sittlichen Bewertung dreifach bestimmt. Erst heisst es „etwas ist gut", dann „das Verhalten eines Menschen ist gut" und schliesslich noch „der Mensch ist gut". Das „Etwas", das gut ist, ist doch auch in den Paulsen'schen Beispielen stets das Verhalten eines Menschen. Als ein anderes „Etwas" kann z. B. die Barmherzigkeit gar nicht in Frage kommen. Ferner, wenn das „Verhalten eines Menschen" und „der Mensch selbst" zwei verschiedene Gegenstände sittlicher Beurteilung wären, so könnten sie auch in einem und demselben Falle Gegenstände verschiedener sittlicher Beurteilung werden. Paulsen sagt also durch die dreifache Definition, dass der Mensch schlecht sein kann, sein Verhalten aber, ohne dass er diesen Erfolg will, Gutes „im Sinne menschlicher Wohlfahrt zu wirken „tendiert".

Wir fragen hiernach zunächst „was heisst das „Tendieren"?" „Tendieren" heisst zunächst nach Paulsen, „Etwas würde bestimmte Wirkungen haben, wenn es den Erfolg allein bestimmte"[3]). Dabei ist zunächst gleichgültig, was dieses „Etwas" ist. Der Schwerpunkt der Frage liegt in den Consequenzen, die sich aus Paulsen's Definition des „Tendierens" ergeben, wenn wir diese Definition ganz streng nehmen. In diesem Falle ist auch ein fruchtbarer Acker sittlich wertvoll, denn seine Fähigkeit, reichen

[1]) System der Ethik. (4. Aufl., Berlin 1898.) Bd. I, S. 197.
[2]) Ibidem. Bd. I, S. 199.
[3]) Ibidem. Bd. I, S. 17.
[4]) Ibidem. Bd. I, S. 18.

[1]) Über Paulsen's Auffassung der Pflicht, vergl. S. 393 ff. dieser Abhandlung.
[2]) Bd. I, S. 222.
[3]) Bd. I, S. 201.

Ertrag zu bringen, ist ein „Etwas“, das „im Sinne menschlicher Wohlfahrt zu wirken „tendiert““, d. h. nach Paulsen, in dieser Weise wirken würde, wenn dieses „Etwas“, d. h. die Fruchtbarkeit, den Erfolg allein bestimmte. Diesen Consequenzen kann P. umsoweniger entgehen, als er den Begriff des „Tendierens“ der Analogie der Physik entnimmt. Er sagt darüber, „die Physik hat es mit dem Naturgesetz der Gravitation zu thun, nicht aber mit den unermesslich variablen wirklichen Fallbewegungen; sie sucht das Gesetz der Schwere, unbekümmert darum, dass die Gravitationstendenz nie allein die Bewegung des Körpers bestimmt. . . . Ganz ebenso sucht die Moral die in der Natur der Handlungsweisen liegenden Tendenzen, nicht aber die unermesslich variablen Folgen der einzelnen Handlungen in der Wirklichkeit zu bestimmen“ [1]). Nimmt nun P., wie in dieser Definition, den Begriff des „Tendierens“ naturwissenschaftlich, so kann er sich gegen die Consequenz, dass es gleichgültig ist, was eigentlich „tendiert“, nicht wehren. Denn, wenn es nur auf die Wirkungen ankommt, so muss alles, was diese sittlich wertvollen Wirkungen hervorzubringen „tendiert“, selbst sittlich wertvoll sein, also auch der fruchtbare Acker.

Mit dieser Auslegung scheinen wir P. indessen nicht gerecht geworden zu sein, denn das „Etwas“, das „tendiert“ sind bei ihm Willensrichtungen oder Handlungsweisen. Es ist für ihn also wesentlich, dass das „Etwas“ etwas Gewolltes ist.

Dann lautet die Frage: was heisst es „eine Willensrichtung „tendiert“?“ Eine Willensrichtung „tendiert“ auf Etwas, heisst, in anderer Sprache ausgedrückt, der Wille oder das Wollen hat einen bestimmten Zweck. Die Wirkung, die die Willensrichtung, wenn sie allein bestimmend wäre, übte, ist daher einzig und allein die Verwirklichung des Zweckes. Der Paulsen'sche Satz: Eine Willensrichtung „tendiert“, kann also auch lauten „Der Wille ist auf Verwirklichung seines Zweckes gerichtet“.

Diese Betrachtungen, auf die Paulsen'sche Definition angewandt, würden dieselbe folgendermassen vereinfachen. Aus der Definition „Eine Willensrichtung ist gut, dies heisst, sie „tendiert“, im Sinne menschlicher Wohlfahrt zu wirken“, würde sich ergeben: Ein Wille ist gut, falls sein Zweck die menschliche Wohlfahrt fördert. Ob dieser Zweck verwirklicht

[1]) Bd. I, S. 200 ff.

wird, oder nicht, spielt für die ethische Beurteilung keine Rolle, denn auch nach der „teleologischen“ Betrachtungsweise Paulsens, mit der wir es hier zu thun haben, bestimmt sich der sittliche Wert der Willensrichtung nicht nach der thatsächlichen Wirkung. So sagt der Verfasser z. B.:

„Der Samariter wäre auch dann derselbe geblieben, wenn er, selbst arm und hülfebedürftig, zu Hause hätte liegen müssen, denn hier wäre der Barmherzigkeit als Tugend nur zufällig die äussere Wirkung abgeschnitten, ihre Tendenz bliebe dieselbe“ [1]).

Aus dem Vorangegangenen erhellt, dass eine Willensrichtung sittlich wertvoll ist, nicht wegen der Folgen, die sie haben würde, wenn sie allein bestimmend wirkte, sondern weil sie auf diese Folgen abzielt, d. h. die auf menschliche Wohlfahrt abzielende Absicht ist als solche sittlich wertvoll. Dies ist dann auch der natürliche Sinn des „Tendierens“ einer Willensrichtung.

Obgleich dieser Sinn der ausdrücklichen Definition Paulsen's widerspricht, wird derselbe dann doch offenbar von Paulsen angenommen. Damit ist aber zugleich der utilitaristische Standpunkt, den er erst vertreten hat, aufgegeben, und ein neuer tritt an seine Stelle. Das „teleologisch“, das von vornherein zweideutig war, gewinnt einen veränderten Sinn. In der ursprünglichen Definition war gedacht an die Wirkungen, d. h. an den natürlichen Erfolg, jetzt, in dem auch von P. angenommenen Sinn ist gedacht an die Absicht oder an den Zweck.

Zuerst hat Paulsen, wie sich ergab, das „Tendieren“ im naturwissenschaftlichen Sinne genommen. Dann sahen wir, wie Paulsen bei der Willensrichtung das Tendieren im Sinne der Bezweckung oder Beabsichtigung fasste und vernünftigerweise auch fassen musste, sobald es sich um „Willensrichtungen“ handelte.

Wie steht es nun mit den „Handlungsweisen“? Nehmen wir zunächst wiederum an, das Tendieren sei in dem von Paulsen ursprünglich festgestellten, naturwissenschaftlichen Sinne gemeint: „Etwas tendiert auf einen Erfolg d. h. es würde den Erfolg haben, wenn es die Wirkung allein bestimmte“. Diese Definition ist widersinnig, sobald wir unter dem „Etwas“ eine „Handlungsweise“ verstehen. Es giebt keine „Handlung“, die ihren Erfolg allein

[1]) Bd. I, S. 201.

bestimmt. Der Erfolg jeder Handlung d. h. jedes äusseren Geschehens ist unweigerlich zugleich bestimmt durch die Umstände, die verfügbaren Mittel und schon durch unsere körperliche Organisation.

Aber wiederum meint Paulsen im Widerspruch mit seiner Erklärung des „Tendierens" die Sache nicht in diesem Sinne. Nicht auf den „natürlichen" Erfolg der Handlung kommt es an, sondern darauf, dass die Handlung eben „Handlung", d. h. gewollte Handlung ist. Da nun diese gewollte Handlung ihren Sitz im Menschen hat, d. h. einen wollenden Menschen voraussetzt, so trifft dieser Sinn der „Handlungsweise" doch wieder mit dem Sinn der „Willensrichtung" zusammen. Barmherzigkeit z. B. als „Willensrichtung", wie als „Handlungsweise" kann daher in beiden Bezeichnungen nur die Bedeutung haben als „Streben, das menschliche Elend zu lindern".

Diese Erwägungen treffen indessen nur zu, wenn man für das „Tendieren" diese zweite Definition beibehält. Paulsen aber verschiebt den Begriff des „Tendierens" nochmals, indem er in der Folge eine dritte Bedeutung einführt. In den Beispielen des heiligen Crispin [1]) und des Ludwig Sand [2]) heisst nämlich „Tendieren" plötzlich: „Welche Wirkungen würden eintreten, wenn die Handlung (d. h. die gewollte Handlung) allgemein würde?" Diese neue Definition widerspricht indessen wiederum den beiden vorhergegangenen Definitionen des Tendierens. Denn die Wirkung der allgemein gedachten Handlungsweise ist in der That sowohl verschieden von der Wirkung, welche die Handlungsweise hervorbringt, wenn sie (nach der ersten Definition) allein bestimmend wirkte, als auch von der beabsichtigten Wirkung (zweite Definition).

Ganz deutlich wird dieser Sachverhalt an Paulsens Beispiel der Barmherzigkeit. Nehmen wir Barmherzigkeit zunächst im Sinne der dritten Definition, dann lautet die Frage: „Welcher Erfolg würde eintreten, wenn jeder, wo er menschliches Elend sieht, es auch lindern würde". Die Befürchtung ist gerechtfertigt, dass der Erfolg eine Armee von heuchlerischen, arbeitsscheuen Vagabunden sein würde. Dieser Erfolg wäre nicht im Sinne menschlicher Wohlfahrt, und Barmherzigkeit darum eine verwerfliche Handlungsweise.

[1]) Vergl. S. 375 f. dieser Abhandlung.
[2]) Vergl. S. 382 f. dieser Abhandlung.

Im Sinne der zweiten Definition handelt es sich darum, ob die Absicht, menschliches Elend zu lindern, gut ist, d. h. ob der Zweck, die Linderung menschlichen Elends, die Wohlfahrt fördert. Diese Frage müsste Paulsen bejahen.

Wieder zu einem anderen Ergebnis führt uns die Anwendung der ersten Definition. Wie schon bemerkt, giebt es keine „Handlung", die ihren Erfolg allein bestimmt, da die Wirkung jeder „Handlung" zugleich bestimmt ist durch die Umstände, die verfügbaren Mittel und schon durch unsere körperliche Organisation [1]). Die „Handlung" bestimmt also für sich allein keinen Erfolg, als den, den sie in dem bestimmten Falle hat. Je nach der Wirkung, die sie im einzelnen Falle hat, ist demnach Barmherzigkeit gut bezw. böse.

In jenem Beispiel nun berücksichtigt Paulsen die dritte Definition gar nicht, sondern er nimmt das „Tendieren" zunächst im Sinne der ersten Definition. Barmherzigkeit ist gut, denn wenn auch der „Tugend zufällig die äussere Wirkung abgeschnitten ist, ihre Tendenz bleibt dieselbe". Gleich aber schiebt sich die zweite Definition unter, indem Paulsen weiterhin sagt „der Samariter bliebe doch ein guter Mensch, weil wir stillschweigend dazu denken, wenn er nahe wäre und helfen könnte, dann wäre seine Gegenwart wohlthätig". Die zweite Definition ist mit dem „guten Menschen" dazugetreten, denn hier wieder kann das „Etwas" das gut ist, nur die „Willensrichtung" sein, und auf diese Auslegung müssen wir mit Paulsen schliesslich rekurrieren.

Aus diesen Erörterungen scheint zur Genüge hervorgegangen zu sein, dass Paulsen zwischen drei Bedeutungen des Tendierens schwankt und demgemäss bei ihm nicht weniger als drei Gründe der sittlichen Bewertung miteinander konkurrieren, da, wie gezeigt wurde, die sittlichen Bewertungen in einem einzelnen Falle, je nach der Bedeutung, die man nach Paulsen dem „Tendieren" giebt, sich diametral gegenüberstehen können.

Ausserdem aber will Paulsen ausdrücklich auch zwei Standpunkte der sittlichen Beurteilung aufstellen, nämlich: „Jede Handlung giebt zu einem doppelten Urteil, einem subjektiv-formalen über die Gesinnung der Person und einem objektiv-materialen über die Handlungsweise selbst Veranlassung; dort

[1]) Vergl. S. 370 dieser Abhandlung.

fragen wir nach dem Motiv, hier nach den in der Natur der Sache liegenden Wirkungen“ [1]).

Sehen wir aber, ob es wirklich bei jeder Handlung ein doppeltes moralisches Urteil giebt. Paulsen kennt ursprünglich nur die erste Definition des „Tendierens“ und die entsprechende sittliche Bewertung. Dann ist eine andere Bewertung der Persönlichkeit, als die der Handlungsweise, logisch unmöglich. Nach Paulsen wäre es denkbar, dass eine Persönlichkeit als sittlich gut bewertet werden könnte, während ihre Handlungsweise sittlich böse ist, und umgekehrt müsste die Handlungsweise eines sittlich verderbten Menschen als sittlich gut bewertet werden können. Nun fliesst aber jede Handlungsweise aus einem wollenden Menschen bezw. Persönlichkeit. Und wenn die Handlungsweise sittlich gut bezw. sittlich böse ist, so muss auch die Persönlichkeit, die auf diese Handlungsweise „tendiert“, nach Paulsens erster Definition sittlich gut bezw. sittlich böse sein. Die erste Definition Paulsen's würde demnach nicht zu einem doppelten moralischen Urteil Veranlassung geben.

Dann frägt es sich weiter, wie es mit der doppelten Betrachtungsweise steht, wenn die zweite Definition des „Tendierens“ vorausgesetzt ist. In dieser Fassung ist das Motiv oder die Absicht das Massgebende, denn das Motiv jeder Handlung ist die auf den Endzweck gerichtete Absicht. Nach Paulsen's Definition ist nun diese Absicht gut, falls der Endzweck, auf den sie „tendiert“, die menschliche Wohlfahrt bei seiner Verwirklichung fördern würde. Dies ist aber bei jedem Endzweck der Fall, und daher müsste jede auf einen Endzweck gerichtete Absicht auch gut sein.

Um dies an einem recht drastischen Beispiel zu zeigen, nehmen wir die Handlung eines Räubers. Der Räuber überfällt einen reichen Reisenden, nimmt ihm sein Geld ab und verwendet dieses für seine darbende Familie. Er raubt also aus dem Motiv, menschliches Elend zu lindern, d. h. dies ist seine auf den Endzweck gerichtete Absicht. Diese Absicht hat „ihrer Natur nach“ die Tendenz, menschliches Elend zu lindern, ist also nach Paulsen gut.

[1]) Bd. I, S. 202 f.

Wenn also, wie Paulsen sagt, das subjektiv-formale Urteil nach dem Motiv, d. h. der auf einen Endzweck gerichteten Absicht frägt und darnach die Persönlichkeit wertet, so muss, da diese Absicht immer gut ist, nach Paulsen auch der Räuber ein guter Mensch sein; überhaupt ist jeder Mensch ein guter Mensch, weil der Endzweck, auf den seine Willensrichtung „tendiert“, stets ein der menschlichen Wohlfahrt dienender ist.

Daraus ergiebt sich wiederum, dass, da nach Paulsen's Definition das subjektiv-formale Urteil immer positiv ausfällt, es eigentlich gar kein sittliches Urteil ist. Wir brauchen dann nach einem subjektiv-formalen Urteil überhaupt nicht mehr zu fragen, da wir ja wissen, dass das Motiv, d. h. die auf den Endzweck gerichtete Absicht, immer gut ist. Es hat aber keinen Sinn, da von einem doppelten moralischen Urteil zu reden, wo in jedem Falle die eine Seite dieses doppelten Urteils immer gleichbleibt, d. h. Wertunterschiede gar nicht aufweist.

Da aber das sittliche Urteil immer ein Werturteil ist, so bliebe also von der doppelten Beurteilung Paulsens doch wieder nur die über die Handlungsweise übrig, die nach den „in ihrer Natur liegenden Wirkungen“ von Paulsen gewertet wird. Alleiniger Gegenstand der ethischen Beurteilung ist sonach doch wieder die „Handlungsweise“, die wir bezeichnen können als „die Art, wie ich eine Absicht ausführe“. Acceptieren wir dabei gleichzeitig den dritten Begriff des „Tendierens“, so wird ihr Wert durch folgende Erwägung bestimmt: „Welcher Erfolg im Sinne menschlicher Wohlfahrt würde eintreten, wenn Jeder seine Absicht in dieser Weise ausführte“. Ob dieser dann eintretende Erfolg die menschliche Wohlfahrt wirklich fördern würde, oder nicht, bestimmt den ethischen Wert der Handlungsweise. Ob er sie im einzelnen Falle thatsächlich fördert, darauf kommt es nach Paulsen zunächst nicht an.

Dieses Kriterium ist aber unmöglich, weil es einen Widerspruch in sich selbst enthält. Es wäre z. B. denkbar, dass rücksichtsloser, aber kluger Egoismus die menschliche Wohlfahrt am Meisten förderte. Dennoch wäre dieser Egoismus zweifellos unsittlich. Nach der Fassung jenes Kriteriums müsste ein solcher Egoismus sittlich sein.

P. missversteht hier sich selbst, indem er den entscheidenden Punkt übersieht. Wenn der sittliche Wert einer Handlungsweise davon abhängt, ob dieselbe, allgemeingültig gedacht, die menschliche Wohlfahrt fördern würde, so muss der wollende Mensch, ehe er weiss, ob er sittlich handelt, zweifellos seine Handlungsweise darauf prüfen, ob sie diesem Kriterium entspricht. Im bejahenden Falle muss er konsequenterweise wollen, dass sich Jeder grade so verhalte, weil dann die menschliche Wohlfahrt umso mehr gefördert wird. Wer sich also nach dem Kriterium der allgemeingültigen Handlungsweise wollend entscheidet, der muss zugleich wollen, dass Jedermann sich in derselben Weise verhalte. Will er Letzteres nicht, so giebt er ja zu, dass diese Handlungsweise, allgemein geübt, die menschliche Wohlfahrt nicht fördern würde, und dann entspricht seine Handlungsweise auch dem obigen Kriterium nicht mehr, ist also unsittlich. Wer sich sittlich verhält, der muss auch wollen können, dass Jeder sich in gleicher Weise verhalte. Dieser Satz folgt notwendigerweise aus dem obigen Kriterium, wenn wir es richtiger verstehen als P. thut; und nach diesem Satze ist der Egoismus zweifellos unsittlich, denn Niemand kann — das ist psychologisch unmöglich — wollen, dass ihm gegenüber mit rücksichtslosem Egoismus gehandelt werde.

Die 3. Paulsen'sche Definition stellt sich damit schliesslich dar als das missverstandene Kant'sche oberste Sittengesetz; es gilt gegen sie dasselbe, was diejenigen, die Kant im Sinne dieses Missverständnisses umgedeutet, gegen Kant vorgebracht haben und was auch hier bezüglich des Egoismus vorgebracht worden ist. Während Kant aber die Konsequenzen der ersten Formulierung durch die erneute Formulierung mit der Betonung des „muss wollen können" gezogen hat und daher durch obigen Einwand nicht mehr getroffen wird [1]), hat Paulsen seine Formulierung nicht rectificiert. Ausserdem verschiebt er in der Folge fortwährend den Begriff der „Handlungsweise". Im Übrigen ist bis jetzt klar geworden, wie der Verfasser durch die Mehrdeutigkeit aller Begriffe, die er einführt, insbesondere den des „Tendierens" sich fortwährend widerspricht.

[1]) Vergl. S. 358 ff. dieser Abhandlung.

Diese Widersprüche sollen an dem jetzt folgenden Beispiele Paulsen's nochmals gezeigt werden [1]). „Der hl. Crispin stahl Leder und machte daraus für arme Leute Schuhe. Für sich hätte er nie das Geringste genommen, aber da er arme Kinder mit wunden Füssen sah, konnte er es nicht mit ansehen und nahm, da er selbst nichts hatte, dem reichen Händler ein Stück Leder, um jenen zu helfen. Nicht ohne einiges Widerstreben, wollen wir annehmen; auch er hatte das Gebot „du sollst nicht stehlen" gelernt. Aber so gross war in ihm die Barmherzigkeit, dass er die Gefahr des Galgens auf sich nahm. Was hilft auch, so mochte er überlegen, dem reichen Wucherer sein Gut? Es bringt ihn ja nur in die Verdammnis. Vielleicht rechnet ihm Gott in seiner Barmherzigkeit die Wohlthat, die er unfreiwillig erweist, an. Und so ging er hin und nahm mit gutem Gewissen, so viel er brauchte. Ist nun Barmherzigkeit und guter Wille überhaupt gut, so werden sie auch hier gut sein. Die subjektiv-formale Auffassung kann nicht zu einem anderen Resultat kommen: Der Wille des Crispinus, der mit gutem Gewissen und mit Aufopferung eigener Interessen anderen diente, war ein guter Wille.

Objektiv betrachtet stellt sich die Handlungsweise allerdings dar als Diebstahl, Wegnahme fremden Eigentumes ohne Einwilligung des Eigentümers, und diese Handlung hat der Natur der Sache nach Wirkungen, die für die menschliche Wohlfahrt höchst bedrohlich sind. Würde die Handlungsweise allgemein, handelte jedermann nach der Maxime: falls nach meiner Ansicht irgendwelche Güter grösseren Nutzen stiften können, wenn sie in anderen Besitz übergehen, als in welchem sie sich befinden, dann ist es mein Recht oder meine Schuldigkeit, sie auch ohne Einwilligung des Eigentümers in den anderen Besitz überzuführen, was würde die Folge sein? Offenbar die vollständige Aufhebung der Eigentumsordnung; wodurch zugleich der Antrieb, Eigentum zu erwerben, schwinden und menschliche Lebensgestaltung unmöglich würde. Die Wirkungen, die in der Natur jener Handlungsweise liegen, sind also zerstörende und darum ist sie schlecht. Und für so gefährlich wird sie überall gehalten, dass sie als Diebstahl verboten und bestraft wird. Wäre Crispinus vor den Richter geführt worden, so hätte ihn dieser ohne Bedenken verurteilen müssen. Und nicht blos nach formellem Recht, auch als Gesetzgeber könnte

[1]) S. 203.

er nicht anders urteilen. Er würde nicht zu Gunsten des Crispinischen Diebstahls eine Klausel in das Gesetz einfügen in der Form: doch ist der Eingriff in fremdes Eigentum straflos, wenn dadurch einem Dritten ein Vorteil verschafft wird, der den Verlust des Eigentümers überwiegt. Sondern die Formel: Fremdes Eigentum zu nehmen, ist strafbar, gilt unbedingt. Höchstens können mildernde Umstände angenommen werden. Und der Richter könnte seinem Spruch nachträglich eine private Erklärung folgen lassen: es that mir leid, dich verurteilen zu müssen; ich sehe, du meinst es gut. Aber du hast die Sache falsch angefangen, davon möchte ich dich überzeugen, damit du nicht denkst, es sei dir Unrecht geschehen. Und er könnte ihm dann zeigen, wie seine Handlung, so unschuldig sie zunächst aussehe, doch mit der allgemeinen Wohlfahrt schlechterdings nicht verträglich sei". Dieses an Antinomieen besonders reiche Beispiel ist charakteristisch für die Methode der Paulsen'schen Ethik und darum auch so ausführlich wiedergegeben. Es soll versucht werden, noch einmal an diesem speziellen Beispiel das Widerspruchsvolle der hier vorliegenden Ethik hervorzuheben.

Paulsen meint zunächst, die subjektiv-formale Beurteilung könne hier nur zu dem Resultat kommen: Crispin habe gut gehandelt, da sein Wille ein guter gewesen sei. Ich glaube nun nicht, dass die formale Betrachtung so urteilen wird. Was hier P. den guten „Willen" nennt, ist nur eine gute Absicht und gerade Kant, auf den Paulsen in erster Linie doch abzielen muss, hat sich aufs Energischste gegen die Identifikation von Absicht und gutem Willen gewehrt. Er sagt darüber[1]: „Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der **Absicht,** welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der **Maxime,** nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloss von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Dass die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem Vorigen klar". Was also Kant hier

[1]) Gr. z. M. d. S. S. 18. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

als Gegenstand der sittlichen Beurteilung bezeichnet, ist die Maxime als Prinzip des Wollens, nicht die einzelne Absicht. In unserem Beispiel hat Crispin die Absicht der Linderung menschlichen Elends, die Absicht, sich von dem erbärmlichen Anblick zu befreien, denn er „konnte es nicht mit ansehen"; als Hemmungen kommen dann andere Motive in Betracht, das Motiv der Achtung vor fremdem Eigentum, das Motiv, dass dem Bestohlenen im Himmel Lohn und Ersatz zu teil werde, wodurch das Motiv „Diebstahl" wieder abgeschwächt wird, ferner das Motiv der Aussicht auf den Galgen. Trotz alledem entschied er sich für den Diebstahl, weil „die Barmherzigkeit in ihm so gross" war, dass ihn selbst der Galgen nicht schreckte. Ist dieser Crispin ein schlechter Kerl? so frägt Paulsen. Nein, denn er hätte für sich nicht das Geringste genommen.

Wenn wir Paulsen's Gedankengang folgen, dann können wir auch die Absicht, seine eigenen erfrorenen Füsse zu bekleiden, nur „gut" nennen, denn ihre Verwirklichung dient zweifellos der eigenen und somit der menschlichen Wohlfahrt. In den Absichten — ob jemand die eigenen, oder die Füsse armer Kinder bekleiden will —, kann kein Wertunterschied liegen, der aber für Paulsen doch wieder zu bestehen scheint. Crispin hat aber auch erwogen, dass der reiche Wucherer nicht nennenswert geschädigt wird, und dass die Aussicht auf jenseitige Vergeltung seitens des Bestohlenen besteht. Auch hier widerlegt sich Paulsen selbst; denn während er vorher behauptet hat, die subjektiv-formale Beurteilung frage nur nach **dem** Motiv — und **das** Motiv war hier die **Absicht**, arme Kinder zu kleiden — nennt er jetzt, indem er diese letzten Erwägungen in den „Willen" einschliesst, den Willen des Crispin einen guten Willen. Dieser Wille war also, so geht aus Paulsen hervor, gut, zunächst, weil die Absicht gut war, ferner, weil Crispin erwogen hat, dass die Ausführung dieser Absicht in diesem einzelnen Falle keine ungünstigen Wirkungen für die menschliche Wohlfahrt in sich schliesst; er diente Anderen „mit gutem Gewissen und mit Aufopferung eigener Interessen". Darum nennen wir Crispin einen guten Menschen; d. h. wie aus dem Gesagten hervorgeht, weil wir **die** Motive seines Willensentscheides, so wie sie darin zum Ausdruck gelangen, nicht verurteilen.

Aber, so meint Paulsen, die Handlung des Crispin giebt noch zu einem andern Urteil Veranlassung, denn die Maxime „falls nach

meiner Ansicht irgend welche Güter u. s. w." [1]) würde die Aufhebung der Eigentumsordnung zur Folge haben und damit menschliche Lebensgestaltung unmöglich werden, d. h. objektiv betrachtet, stellt sich die Handlung als Diebstahl dar und darum ist sie schlecht.

Auch hierin liegen verschiedene Unklarheiten, besonders in Bezug auf den Begriff der „Handlungsart". Zunächst sagt Paulsen, die Handlungsart ist schlecht wegen der Wirkungen, denn diese Wirkungen würden, wenn Diebstahl allgemein würde, in der Aufhebung des Eigentumsrechtes bestehen. Diese Wirkung aber würde menschliche Lebensgestaltung unmöglich machen. Woher weiss dies der Verfasser so genau?

Die Wirkungen, die die Aufhebung des Eigentumsrechtes haben würde, sind mit Sicherheit überhaupt nicht vorauszusehen, und Crispin könnte z. B. mit ebenso viel Recht wie Paulsen sagen, dass er gerade in der Aufhebung des Eigentumsrechtes eine Förderung menschlicher Lebensgestaltung erblicke. Dann aber wäre, auch objektiv betrachtet, die Handlungsweise des Crispin doch wieder nicht verwerflich. Und wenn Paulsen der Ansicht ist, dass die Wirkungen des Diebstahls, wenn er allgemein würde, schlechte im Sinne der menschlichen Wohlfahrt seien, Crispin aber das Gegenteil behauptet, so muss doch zugestanden werden, dass wir ebenso wenig voraussehen können, wie Crispin, welche Wirkungen für die menschliche Wohlfahrt mit Sicherheit eintreten. P. hält sie z. B. für zerstörend, Crispin für das Gegenteil. Wer hat nun Recht, bezw. wo ist für Paulsen das Kriterium, das hier „objektiv" entscheidet?

Eine andere Unklarheit liegt in folgendem: Die Handlung Crispin's ist Diebstahl. Was heisst hier „Handlung"? Es kann hier erstens heissen: Das äussere Geschehen, also das Tragen des Leders. Dieses nun kann nicht verwerflich sein, denn es ist ja auch nicht verwerflich, sobald ich das Leder etwa geschenkt erhalte. Das äussere Geschehen bleibt aber in beiden Fällen dasselbe.

Ferner kann „Handlung" auch im Sinne von „Erfolg" aufgefasst werden. Da aber von dem „Erfolg" dieses äusseren Geschehens keine Rede sein kann, so bleibt für das Wort Handlung zunächst die Bedeutung „die gewollte Handlung", denn jede

[1]) S. S. 375 f. dieser Abhandlung.

Handlung hat in einer wollenden Persönlichkeit ihren Grund. Der Diebstahl ist eine „Handlung", die darin besteht, dass ich „fremdes Eigentum ohne Einwilligung des Eigentümers" wegnehmen will. Es ist also hier eine „Willensrichtung" vorhanden, deren Zweck bezw. Erfolg, nach dem sie „tendiert", in der „Wegnahme fremden Eigentums ohne Einwilligung des Eigentümers" besteht. Eine solche Willensrichtung ist nach Paulsen der Wirkungen bezw. des Erfolges wegen, die „in ihrer Natur" liegen, schlecht. Daraus erhellt zunächst, dass das, was an „Handlungsweisen" „tendiert", stets der Wille ist und etwas Anderes an der Handlungsweise überhaupt nicht „tendiert". Dann ist aber der Wille des Crispin doch wieder kein „guter" Wille, denn er hat ja doch den Diebstahl auch **gewollt** und das ist ja eine Willensrichtung, die nach P. „höchst bedrohliche Wirkungen" für die menschliche Wohlfahrt hat. Hier scheint jedes Kriterium, das das vorliegende Werk für die ethische Beurteilung giebt, zu versagen. Denn einesteils war die Absicht des Crispin eine gute, weil sein Endzweck ein guter war. Diese Thatsache trifft aber, wie wir gesehen haben, auf jeden Endzweck zu, Crispin kann also nicht deshalb ein guter Mensch genannt werden. Die Willensrichtung aber, die zur Ausführung der Absicht führte, war nach P. schlecht. Crispin müsste also darnach wieder ein schlechter Mensch sein.

Damit ist aber auch die Behauptung widerlegt, das subjektiv-formale Urteil, das auf die Absicht sich bezieht, sei das über die Gesinnung der Person, denn dann ist auch die Gesinnung des Räubers gut. Die beiden Fälle aber, der des Crispin und der des Räubers, weisen vollkommene Analogie auf. Auch die Maxime des Räubers ist dieselbe, wie die des hl. Crispin, wenigstens so, wie sie Paulsen giebt. Der Räuber ist also auch kein schlechter Kerl, er „hat die Sache nur falsch angefangen", „er hat es gut gemeint" [1]).

Im Folgenden kommen wir auf eine weitere Ungenauigkeit Paulsens. „Maxime" kann hier doch wohl nur heissen, die Art, wie ich einen Willensentscheid begründe. Die Begründung des Willensentscheides enhält natürlich alle Erwägungen, die dafür in Betracht kommen, und da die That, die aus dem Willensentscheid fliesst, der Diebstahl ist, also mit erwogen wurde, so müsste die

[1]) Vergl. S. 375 dieser Abhandlung.

„Handlungsweise“ Crispin doch zur Last gelegt werden. Er hat sie gewollt, und wenn der Diebstahl unbedingt verwerflich ist, so ist diese Willensrichtung des Crispin auch verwerflich. So meint es wohl auch P., aber dann ist er eben in der Aufstellung der Maxime des Crispin nicht correkt. Crispins Maxime war, vollständig gesagt: „Wenn einem schwere Not Leidenden nur durch Diebstahl geholfen werden kann und die Schädigung des Bestohlenen gering ist im Verhältnis zu der Linderung des menschlichen Elends, das dadurch erreicht wird, so darf der Diebstahl geschehen.“ Diese Maxime würde vielleicht als allgemeines Gesetz immer im Sinne der menschlichen Wohlfahrt wirken. Sie erfüllt also alle Forderungen, die P. an die ethische Handlungsweise stellt. Warum die Formel: Eingriff in fremdes Eigentum ist strafbar, unbedingt gelten soll, ist nicht einzusehen. Es kann sogar unter Umständen sittliche Pflicht sein, fremdes Eigentum zu verletzen. Etwa im Kriege: Es sind Verwundete und Kranke zu pflegen, man befindet sich in Feindesland und der Apotheker weigert sich, die erforderlichen Medikamente gutwillig herzugeben. Gilt auch hier die Formel, dass der Eingriff in fremdes Eigentum strafbar sei, unbedingt? Dann wäre es sittliche Pflicht, die Verwundeten und Kranken leiden und verkommen zu lassen, nur, damit kein fremdes Eigentum verletzt werde.

So hat es aber Paulsen offenbar nicht gemeint, denn in einem weiteren Kapitel sucht er nachzuweisen, dass der Zweck, von dem alle Wertbestimmung ausgehe, nämlich die Wohlfahrt, oder die vollkommene Lebensgestaltung der Menschheit, die Mittel heilige. „Eine Handlung, die jenes Ziel befördert, ist nicht bloss erlaubt, sondern gut und notwendig“[1]). Damit wird aber die ganze Beweisführung gegen den hl. Crispin hinfällig, denn Paulsen hat selbst angenommen, dass C. nur den Zweck der menschlichen Wohlfahrt im Auge gehabt hat. Und er behauptet weiterhin, dass eine Wegnahme fremden Eigentums, die weder der Gemeinschaft durch das Beispiel, noch dem Dieb durch Gewährung schade, dagegen höchst wichtigen Nutzen stifte, kein Diebstahl sei. „Objektiv betrachtet“, ist es aber in jedem Falle (nach Paulsen wenigstens) doch „Diebstahl“ und darum nach P. „schlecht“.

[1]) S. 208 ff. Bd. I.

Im Folgenden sollen die Ungenauigkeiten im Beispiele des heiligen Crispin nochmals zusammengefasst werden.

1. Subjectiv-formal wird die Gesinnung beurteilt, d. h. das Motiv der Handlung. Dieses Motiv ist, wie jede Absicht, d. h. jeder Endzweck einer Handlung, immer gut. Im Beispiel selbst nun giebt Paulsen als Gesinnung nicht **das** Motiv, sondern eine ganze Reihe von Motiven bezw. Erwägungen an.

2. Objektiv-material wird die Handlungsweise beurteilt, d. h. ihrer „Tendenz“ nach. Diese „Tendenz“ ist aber, wie wir sahen, die Tendenz im Sinne der „Willensrichtung“, da die Handlung ja gewollt ist. Daraus würde sich die Consequenz ergeben haben, auch diese „Willensrichtung“ mit unter die Erwägungen zu ziehen, die P. als Gesinnung zusammenfasste. Einesteils thut dies P., indem er solche Erwägungen zu einer „Maxime“ vereinigt. Die Maxime ist aber inkorrekt, weil sie nicht alle für diesen Fall in Betracht kommenden Umstände berücksichtigt. Mit anderen Worten, Paulsen hat ganz willkürlich einen Teil der Erwägungen, die den Willensentscheid Crispin's bestimmen, in die „Gesinnung“, einen anderen Teil in die „Handlungsweise“ verlegt. Ein weiterer Widerspruch des Ethikers liegt darin, dass er durch Aufstellung einer Maxime implicite zugiebt, dass keine „Handlungsweise“ oder, wie wir sagen können, „Willensrichtung“ den Erfolg allein bestimmt und daher auch nicht allein für sich beurteilt werden kann. Trotzdem greift er in dem „objectivmaterialen“ Urteil aus der Maxime allein den Diebstahl heraus und nennt deshalb die „Handlungsweise“ schlecht.

Schliesslich aber wendet er in dem Beispiel bald den einen, bald den anderen Begriff des „Tendierens“ an.

„Der Zweck heiligt die Mittel“.

Im vorigen Beispiel war die Rede davon, dass nach P. der Zweck, von dem alle Wertbestimmung ausgehe, die Mittel heilige, d. h., dass jede Handlung, die dieses Ziel befördere, gut und notwendig sei.

Mit diesem Satze wirft P. auch den dritten Begriff des „Tendierens“ um, denn wenn jede Handlung, die das höchste Ziel befördert, gut und notwendig ist, so hängt ja ihr Wert von dem thatsächlichen Erfolg ab, während vorher gesagt wurde, nicht der thatsächliche Erfolg sei massgebend, sondern der in der Natur der Handlungsweise, d. h. wenn diese allgemein

gedacht wird, liegende, und deshalb war gerade die Handlung des Crispin schlecht genannt worden, obwohl sie das höchste Ziel befördert hat. Überhaupt trifft auf Crispin das Kriterium „ist der Erfolg nicht irgend ein Zweck, sondern der Zweck, so heiligt er die Mittel", zu. Trotzdem nennt P. die Handlungsweise des Crispin schlecht.

Abgesehen von diesen Bedenken bleiben auch gegen den Satz Paulsen's „der Zweck heiligt die Mittel" Einwände und zwar Einwände von Paulsen contra Paulsen. Wenn der Zweck die Mittel heiligt, dann hat Paulsen diesen Satz schon als allgemeingültig aufgestellt und er kann nicht verlangen, dass in einem Fall, in dem dieser höchste Zweck zweifellos ist, das Mittel nochmals auf seine Allgemeingültigkeit geprüft werde. Hält nämlich dieses Mittel die Prüfung auf Allgemeingültigkeit nicht aus, so kann der Satz, dass der höchste Zweck die Mittel heilige, nicht richtig sein, denn er lässt dann ja Ausnahmen zu. Ein Paulsen'sches Beispiel mag auch hier dienen. Sand, der Mörder Kotzebue's handelte, soviel sich aus seinen Briefen und Zeugnissen seiner Freunde erkennen lässt, in dem festen Glauben, sich für sein Volk zu opfern[1]). Die Wohlfahrt seines Volkes war ihm zugleich die Wohlfahrt der Menschheit, denn, wieder nach Paulsen, sein Handeln hatte, indem es Deutschland von einem Verräter befreite, die Tendenz, im Sinne der Wohlfahrt der Umgebung des Handelnden zu wirken, war also gut. Bei dem höchsten Zweck, den er im Auge hatte, wenigstens sah er dies als höchsten Zweck an, durfte er die Mittel wählen, wie er wollte. Seine Handlung hat auch jenes Ziel befördert. Sie war also gut und notwendig. Dennoch sagt Paulsen, diese Handlung ist objektiv betrachtet, im höchsten Masse verwerflich. Warum, weil sie allgemein gedacht, dazu führen würde, dass jeder sich zum Richter über Leben und Tod seiner Nebenmenschen aufwerfen würde. Zu dieser Überlegung hat der Verfasser offenbar kein Recht, denn wenn der höchste Zweck, der hier vorliegt, das Mittel heiligt, und dieses Mittel den Zweck wirklich erfüllt, dann ist es müssig, dieses noch auf Allgemeingültigkeit zu prüfen. Ist es aber nötig, dieses Mittel doch zu prüfen, dann gilt der Satz „der Zweck heiligt das Mittel" eben nicht. Wenn das Eine richtig ist, muss das Andere falsch sein; beide Sätze schliessen einander offenbar aus.

[1]) Siehe S. 204. (System der Ethik.) Bd. I.

Lässt man diese Betrachtungen ausser Acht, so kann der Satz „der Zweck heiligt die Mittel" auch noch anders aufgefasst werden.

Nehmen wir an, der beabsichtigte Zweck ist die Wohlfahrt der Menschheit. Die Mittel sind die „Handlungsweise" des Menschen. Auf die Wirkung, die diese Handlungsweise im einzelnen Falle hat, kommt es nicht an, sondern darauf, ob sie, allgemeingültig gedacht, im Sinne der menschlichen Wohlfahrt wirke. Eine „Handlungsweise" kann indessen allgemeingültig gedacht, Wirkungen haben, die dem höchsten Zweck zuwiderlaufen und so würde der höchste Zweck ja nicht mehr gefördert, sondern die Mittel würden in Wirklichkeit einem anderen Zwecke zu dienen tendieren, der nicht der höchste ist und sie darum nicht heiligt. Der Satz kann also verstanden werden: Der Zweck heiligt alle Mittel bezw. Handlungsweisen, die, allgemeingültig gedacht, in ihren Wirkungen, dem Zweck nicht zuwiderlaufen oder ihn hindern.

Auch gegen diese Formulierung bleiben die Bedenken bestehen, weil damit alle Fälle ausgeschlossen wären, bei denen die Handlungsweise, wie z. B. Lüge, „ihrer Natur nach" zwar böse ist, aber das Ziel nicht nur fördert, sondern zu dessen Erreichung sogar notwendig ist. Diese Fälle will aber Paulsen nicht ausschliessen, denn er verteidigt selbst die Notlüge[1]).

Paulsens Meinung ist demnach „der Zweck heiligt die Mittel, aber er heiligt sie auch manchmal nicht". Der Satz ist also wahr und auch nicht wahr. Er muss eben in jedem Falle „richtig" verstanden werden. Wie man dies macht, scheint P. im Folgenden andeuten zu wollen.

Im Vorstehenden liegt gleichzeitig ein Widerspruch Paulsens gegen seine eigene „teleologische" Betrachtungsweise. Diese sollte „richtig" so verstanden werden, dass nicht die thatsächlichen Folgen, sondern die der Natur der „Handlungsweise" nach eintretenden Wirkungen für die Beurteilung massgebend sind. Wenn aber die Handlung, die das höchste Ziel befördert, „gut und notwendig" ist, so entscheiden in diesen Fällen, doch wieder die thatsächlichen Folgen.

[1]) S. 187 ff. Bd. II. Vergl. auch diese Abhandlung. S. 386 f.

Aufgabe der Ethik und Paulsens sittlicher Wertmassstab.

Die Mängel der vorliegenden Ethik bestehen der Hauptsache nach in der Vieldeutigkeit, mit der Paulsen die Begriffe, Gesinnung, Wille, Willensentscheid, Willensrichtung, Handlung, Handlungsweise, Verhaltungsart u. s. w. gebraucht oder auch unter einander verschiebt. Solche Mängel finden sich auch in dem, was P. über die Aufgabe der Ethik sagt. Die Forderung „gewissenhaft handeln" genügt Paulsen nicht, er will auch sagen, was die Pflicht wirklich gebietet, d. h. die Handlungen bestimmen, die von der Pflicht gefordert werden. Handlung ist hier, so scheint es, das, was von mir gethan wird, d. h. die That, die aus meinem Willensentscheid fliesst. Nun sollte man meinen, dass, da es für Handlungen in diesem Sinn kein festes Kriterium giebt — denn über ihren Wert entscheiden ja auch oft die thatsächlichen Folgen —, es nicht Aufgabe der Ethik sein könne, diese Handlungen nach „ihren Beziehungen zum höchsten und letzten Gut" zu werten, weil diese Beziehungen sich mit den einzelnen Fällen ja verändern. Diese Veränderungen aber sind doch massgebend für den ethischen Wert der „Handlungsweisen", nach Paulsen wenigstens. Derartige Schwierigkeiten bestehen indessen für unseren Autor nicht. Er betrachtet die „Handlungsweisen" ganz für sich allein und findet, die wesentliche Aufgabe der Ethik sei, diese „Handlungsweisen" auf Grund der Causalzusammenhänge darzustellen, die sie in ihren Beziehungen zum höchsten und letzten Gut haben. „Sie giebt dergestalt allgemeine Regeln, etwa in der Art, wie die medizinische Diätetik für den Körper, die Ethik für die geistig-sittliche Gestaltung des Lebens"[1]). „Diese allgemeinen Regeln finden ihren Ausdruck in der „objektiven Sittlichkeit" des Volkes, wie sie dem Einzelnen durch Erziehung und Beispiel, Lob und Tadel während des ganzen Lebens eingeprägt werden. Allerdigs giebt es Fälle, in denen der Bruch dieser Sittengesetze notwendig wird, aber es lässt sich objektiv nicht beweisen, dass ein solcher Fall vorliegt[2]). Es wird nie möglich sein, zu beweisen, dass die Summe aller schlechten Wirkungen durch die als nächstes Ziel erstrebte Wirkung überwogen wird. Wer also das Gesetz bricht, handelt auf eigene Gefahr.

[1]) S. 19 ff. Bd. I.
[2]) S. 19 ff. Bd. I.

Sicher geht, wer innerhalb des Gesetzes sich hält."[1]). „Freilich sind es nicht immer die starken Naturen, die am Meisten die Sicherheit schätzen".

Darnach hätte die Ethik eine Summe von materialen Forderungen, eine Art sittlichen Katechismus aufzustellen, von dessen Befolgung die sittliche Beurteilung abhängt. Wer sich genau an diese Vorschriften hält, „geht auf alle Fälle sicher", d. h. er handelt sittlich. Doch auch hier giebt Paulsen Ausnahmen zu, in denen der Bruch dieser Vorschriften sogar notwendig sei. Notwendig kann hier nur sittlich notwendig heissen. Wer indessen das sittlich-Notwendige unterlässt, handelt sicherlich nicht sittlich, und Letzteres ist darnach sogar für den möglich, der die Vorschriften des sittlichen Katechismus genau befolgt. Mit der Sicherheit für den, „der innerhalb des Gesetzes sich hält", ist es sonach recht übel bestellt. Lassen wir wieder ein Beispiel reden:

Ich führte den Fall an, in dem für verwundete oder kranke Krieger Medikamente gegen den Willen des Eigentümers entnommen werden. Sie werden gestohlen. Stehlen ist indessen unsittlich. Aber die Verwundeten geraten in schwere Gefahr, wenn die Mittel zu ihrer Herstellung nicht beschafft werden. Die Handlungsweise, einen Mitmenschen verkommen zu lassen, ist ebenfalls unsittlich. Wie muss der Mensch sich also verhalten? Stehlen darf er nicht, denn die gute Wirkung in diesem Einzelfalle ist gleichgültig, es kommt auf die Wirkung an, die in der Natur der Handlungsweise liegt, und dass diese Wirkung böse ist, darüber hat uns Paulsen gerade belehrt. Und da der sicher geht, der sich innerhalb des Gesetzes hält, so stiehlt der dem Gesetze Gehorchende nicht und lässt den Verwundeten verkommen. Ja, das ist auch unsittlich; natürlich. Aber wenn jede Handlung, die ich hier vornehme, doch unsittlich ist, so ist ja ganz gleich, welche ich unterlasse. P. kann hier immer noch erwidern: Der Zweck, die menschliche Wohlfahrt, heiligt die Mittel, also auch den Diebstahl. Dann muss oder kann der Betreffende antworten: Mir ist gerade auseinander gesetzt worden, dass die Handlungsweisen objektiven Wert nicht durch die Wirkung im einzelnen Falle erhalten, sondern dass dieser Wert oder Unwert durch ihre Beziehung zum höchsten und letzten Gut bestimmt

[1]) Bd. I, S. 211 ff.

wird. Sie selbst haben diese Beziehungen des Diebstahls zum höchsten und letzten Gut als „böse“ festgestellt, und darum will ich den Diebstahl doch lieber unterlassen, denn, „sicher geht, wer innerhalb des Gesetzes sich hält“. Und wenn Sie sagen, dass ich damit eine höhere Pflicht, die der Erhaltung eines Menschenlebens versäume, so könnte ich dies zugeben, aber der heilige Crispinus hat doch auch um der höheren Menschenpflicht willen gestohlen, nämlich weil er die armen Kinder nicht erfrieren lassen wollte. Trotzdem sagten Sie, er habe verwerflich gehandelt. Aus diesem Zirkel finde ich mich nicht heraus und halte mich darum an Ihren Katechismus: Diebstahl ist verwerflich. Es ist in der That nicht einzusehen, wie P. sich dieser Beweisführung entziehen könnte, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten.

Für die Abweichungen von den Sittengesetzen hat Paulsen indessen noch eine andere Erklärung. Die Notlüge z. B., und das gilt auch für andere „ihrer Natur nach“ „böse“ Handlungsweisen, ist in den Fällen, in denen eine verderbliche Wirkung nicht stattfinden kann, erlaubt, ja „es ist nicht einmal notwendig, dass die Täuschung im Interesse des **Getäuschten** liege. Sie kann auch im eigenen Interesse geübt und ohne das geringste Bedenken allgemein gebilligt werden. Z. B. Eine alte Frau ist allein zu Hause; ein paar Strolche dringen herein; sie hat die Geistesgegenwart, den Namen ihres Mannes oder Sohnes zu rufen, und täuscht dadurch die Einbrecher. Weder sie selbst wird darüber Gewissensbisse empfinden, noch wird ihr jemand einen Vorwurf machen, selbst die Strolche würden nicht so rigoristisch sein, ihr die Lüge vorzuhalten“.[1]) Gegen diese Beweisführung ist zweierlei einzuwenden: Erstens wird damit der Satz aufgegeben, wonach Handlungsweisen nach der Wirkung bewertet werden, die sie unter Voraussetzung der Verallgemeinerung haben, während hier wieder die Einzelwirkung beurteilt wird.

Zweitens aber sind diese nachteiligen Wirkungen „der Natur der Sache nach“ nicht „überhaupt“ ausgeschlossen[2]). Es ist denkbar, dass die Räuber den Kniff der alten Frau durchschauen, oder dass sie den Kampf mit den männlichen Inwohnern des Hauses aufzunehmen bereit sind und die Frau aus Zorn über ihren Ruf töten. Dann hat die Notlüge eine „zerstörende“

[1]) Bd. II. S. 188.
[2]) Bd. II. S. 189.

Wirkung gehabt, sie war also schlecht, sittlich verwerflich. Ohne die Notlüge, die in dem Ruf ihren Ausdruck fand, hätten die Einbrecher den Mord nicht begangen, sondern einfach geraubt. Es wird in der That keinen Fall geben, in dem eine schlimme Wirkung nicht mindestens möglich wäre. Schliesslich aber müsste Paulsen diese Beurteilung der Einzelwirkung folgerichtig auf alle anderen Handlungsweisen ausdehnen, die „allgemein gedacht“ zwar unsittlich sind, in Einzelfällen aber gute Wirkungen herbeiführen. Thut er dies aber, so wirft er alles bisher Gesagte um, denn dann hängt die Beurteilung doch wieder von der Einzelwirkung ab. Die Einzelentscheidung, so sagt Paulsen, bleibt denn auch notwendig „eine Aufgabe, die der Einzelne durch eigene Einsicht und eigenes Gewissen angesichts der konkreten Umstände lösen muss. Die Moral kann ihm nicht ein Schema in die Hand geben, nach dem er nun mit mechanischer Sicherheit die Sache erledigte, sie kann nur im Allgemeinen die Rücksichten andeuten, auf Grund deren die Entscheidung zu treffen ist“[1]). Wie muss ich mich also nach Paulsen entscheiden?

Die „Rücksichten“, die die Paulsen’sche Moral „andeutet“ sind die „Wirkungen, die die Handlungsweisen ihrer Natur nach zur Förderung der menschlichen Wohlfahrt zu erzeugen tendieren“. Wir wollen zunächst diese dritte Definition Paulsen’s wieder für das Folgende annehmen.

Das höchste Gut „die menschliche Wohlfahrt“ wird dann bezeichnet als „die Bethätigung aller Tugenden und Tüchtigkeiten, am meisten der höchsten“[2]). Tugenden sind „habituelle Willensrichtungen und Verhaltungsweisen, welche die Wohlfahrt des Eigenlebens und des Gesamtlebens zu fördern tendieren“[3]). Die Tugenden werden als Mittel zu diesem höchsten Ziele bezeichnet und das höchste Ziel als die Bethätigung dieser Tugenden. Dass dies eine Cirkelerklärung ist, giebt P. selbst zu, und er weiss als Verteidigung nur zu sagen, dass sich im Organischen die Sache ebenso verhalte. Auch hier seien Herz und Gehirn, Hände und Augen, Muskeln und Knochen zugleich Werkzeuge der Erhaltung leiblichen Lebens und zugleich Teile des Leibes. „So dient auch jede Tugend und Tüchtigkeit dem Ganzen als Organ, aber zugleich macht ihre Be-

[1]) Bd. II. S. 193.
[2]) Bd. I. S. 248.
[3]) Bd. II. S. 3.

thätigung einen Teil des Lebensinhaltes aus und hat insofern Teil an dem Ruhme des Ganzen. Das geistig-sittliche Leben ist ein Organismus, in dem jede Kraft und jede Funktion zugleich Mittel und Zweck ist; jedes ist für sich ein wertvoller Inhalt, aber jedes gewinnt an Bedeutung durch seine Beziehung zum Ganzen"[1]).

Zu bemerken ist hier jedenfalls, dass die Definition des höchsten Gutes ihren Charakter als Cirkelerklärung nicht verliert, wenn ihr ein Analogon zur Seite gesetzt wird, dessen Brauchbarkeit hierzu gar keiner Kritik unterzogen zu werden braucht. Übrigens gerät P. auch hier wieder in Widerspruch mit sich selbst. Früher[2]) wurde angegeben, der Massstab für den Wert einer Verhaltungsweise sei ihre **Beziehung** zum höchsten Gut und jetzt erfahren wir plötzlich, jede Funktion des geistig-sittlichen Lebens sei für sich ein wertvoller Inhalt. Etwas, was für sich wertvoll ist, bedarf keines Massstabes mehr, und was einen Massstab zur Bestimmung seines Wertes braucht, ist eben damit schon nicht „für sich" wertvoll.

Aber auch der Massstab, den die vorliegende Ethik uns giebt, erscheint in einer Form, die gar nichts bedeutet, sondern nur ein neues Fragezeichen ist, über dessen „Natur" wir bei Paulsen keinerlei Aufklärung finden. Indessen, selbst wenn wir bei Paulsen eindeutig erführen, was das höchste Gut sei, und damit ein Einverständnis geschaffen wäre, das der Verfasser voraussetzen zu müssen glaubt, gewinnen wir keine Maxime für die sittliche Entscheidung. Wir haben gesehen, dass für den sittlichen Wert nicht immer die Wirkungen entscheidend sind, die die Handlungsweisen „ihrer Natur nach" haben, sondern es kann in Einzelfällen vorkommen, dass wir auch solche Handlungsweisen als gut und notwendig anerkennen, die „ihrer Natur nach böse" sind. Umgekehrt muss es dann auch Handlungsweisen geben, die, wie z. B. die Wahrhaftigkeit, „ihrer Natur nach" gut sind und im Einzelfalle doch böse wären und so von uns beurteilt würden. Die thatsächlichen Wirkungen im Einzelfalle zum Gegenstand des sittlichen Urteils zu machen, verbietet uns wieder Paulsen selbst. Kurz gesagt, wir müssen nach Paulsen bald nach der einen, bald nach der anderen Seite der eben beschriebenen Urteils-

[1]) Bd. I. S. 248.
[2]) Bd. I. S. 206.

weisen uns urteilend verhalten. Wann aber nach der einen und wann nach der anderen Weise?

Darüber lässt Paulsen letzten Endes das Gewissen entscheiden[1]). Das Gewissen wird definiert als „das Bewusstsein von der Sitte, und seine Autorität ist die Autorität aller derer, die die Sitte und das Recht gegenüber dem abweichenden Einzelwillen aufrecht halten und schützen: Zuerst die Autorität der Eltern und Erzieher, die der Seele des Kindes die Sitte oder die objektive Moral einbilden, sodann die Autorität der weiteren Umgebung, die durch Lob und Tadel, durch Ehre und Schande ihr Urteil über Verhalten und Handeln zum Ausdruck bringt, ferner die Autorität des Gesetzes und der Obrigkeit, die durch Bedrohung und Strafe dem Abweichenden wehren, und zuletzt die Autorität der Götter, die mit religiöser Scheu Sitte und Gesetz umgiebt"[2]).

Dieser Definition, nach der das Gewissen im Bewusstsein von der Sitte besteht, widerspricht es, dass Paulsen an anderer Stelle[3]) dasselbe Gewissen für fähig erklärt, in allen zweifelhaften Fällen zu entscheiden, ja auch einen Bruch der Sittengesetze zu verantworten. Es giebt für P. darnach zwei Gewissen; eins, das in dem Bewusstsein der Sittengesetze besteht und eins, das diese Sittengesetze und damit auch dieses Gewissen brechen kann. Also ein inferiores und ein superiores Gewissen.

Da es uns zunächst um ein unzweideutiges oberstes Kriterium zu thun ist, so kommt hier nur das superiore Gewissen in Betracht. Dieses Gewissen äussert sich stets in einem sittlichen Urteil, Verhalten, Willensentscheid. Der gewissenhafte Willensentscheid ist also der sittliche Willensentscheid.

Wann ist ein Willensentscheid nun sittlich, oder nach welcher Regel entscheidet das Gewissen?

Hier kommen nur die zweite und dritte Definition des „Tendierens" in Betracht.

Im Sinne der zweiten Definition ist der Willensentscheid sittlich, falls er auf menschliche Wohlfahrt als Endzweck abzielt. Da dies aber, wie wir sehen, von jedem Willensentscheid gilt, so ist dieses Kriterium auch hier unmöglich.

[1]) S. S. 387 dieser Abhandlung.
[2]) Bd. II. S. 331.
[3]) Bd. II. S. 193.

Nach der dritten Definition Paulsens ist der Willensentscheid dann sittlich, wenn die verschiedenen, in jedem Entscheide mitwirkenden „Willensrichtungen" so geregelt werden, dass die Ordnung der „Willensrichtungen", wie sie in dem „Willensentscheide" zum Ausdruck gelangt, eine allgemeingültige, d. h. gesetzmässige Ordnung ist. Diese Ordnung ist eine von mir gewollte Ordnung, und da sie auch nach P. nur dann dem Kriterium des Sittlichen entspricht, wenn sie allgemeingültig ist, so muss ich den Willensentscheid, in dem diese Ordnung ausgedrückt wird, auch allgemeingültig wollen können.

Wir sind also auch auf diesem Wege nahe zu der Kant'schen Formulierung gelangt, womit die teleologische Ethik, die auf dem Wert der „Wirkungen" fusst, endgültig abgewiesen ist.

Schliesslich aber hat auch Paulsen noch auf einem dritten Wege zu diesen Konsequenzen Veranlassung gegeben, und damit sollen sich die folgenden Betrachtungen befassen.

Wir müssen zu diesem Behufe Paulsens Definition des „guten" Menschen vornehmen.

„Gut ist der Mensch, sofern er sein Leben im Sinne menschlicher Vollkommenheit gestaltet und zugleich auf seine Umgebung im Sinne menschlicher Lebensbereicherung einwirkt, d. h. sein Verhalten muss die Tendenz haben, in diesem Sinne zu wirken". Im Vorherigen ist festgestellt worden, dass die Beurteilung des menschlichen Verhaltens weder von der objektiven, noch Einzelwirkung abhängt, sondern auch nach P. schliesslich von der Willensentscheidung, die auf Grund des Gewissens erfolgt ist. Ich kann also kurz formulieren, „gut ist der Mensch, dessen Verhalten vom gewissenhaften Wollen bestimmt ist" und das gewissenhafte Wollen als „guten Willen" bezeichnen. Welches ist nun der Massstab für den „guten Willen" oder für das „Gewissen"? Darauf ist, wenn man unseren Autor richtig verstehen will, bei ihm ebenfalls eine Antwort zu finden. Georg von Gizycki hatte der Paulsen'schen Ethik vorgeworfen, sie habe keinen Wertmassstab für die Abschätzung des Wertes von Handlungen und Eigenschaften, und der Verfasser erwidert, diesen Massstab besitze sie in dem, was als normaler Typus oder Idee menschlichen Lebens bezeichnet werde. Dem Urteil über die geistig-sittliche Gestalt liege die Vergleichung mit einem Normaltypus des inneren Menschen zu Grunde.

„Das Gewissen, das über das eigene Leben richtet, verfährt nicht anders; sein Urteil beruht auf Vergleichung des wirklichen Lebens mit dem eigenen Lebensideal" [1]). Dieses Lebensideal ist der „Normaltypus" [2]).

Was ist nun unter diesem „idealen" „Normaltypus" zu verstehen? Paulsen sagt „die Zergliederung und Beschreibung dieses Normaltypus ist das, was die Ethik überall versucht" [3]). Diese Zergliederung sucht er in Form einer Tugend- und Pflichtenlehre zu geben, die die Bethätigung des tugendhaften Charakters in allgemeinen Formeln darstelle. Wir haben aber für den tugendhaften Charakter, d. h. für die Entscheidung, ob er dieses Prädikat verdient oder nicht, gerade als Wertmassstab diesen idealen Normaltypus. Die Paulsen'sche „Zergliederung" würde daher immer wieder die Frage offen lassen, warum denn diese Bethätigungen die Bethätigungen eines tugendhaften Charakters seien? Die Antwort darauf kann nur sein, auf Grund der Vergleichung mit dem allgemeinen Wertmassstab des Normaltypus. Damit haben wir uns im Kreise bewegt, denn die Feststellung des Normaltypus bleibt auch hiernach noch unsere Aufgabe.

Die Frage lautet nun immer noch: Was heisst es „der Normaltypus ist allgemeiner Wertmassstab?" Der Normaltypus ist offenbar der Typus, der als Norm anzusehen ist und zwar, sofern er Wertmassstab sein soll, als allgemeingültige Norm, denn er gilt ja sowohl für die eigenen sittlichen Entscheidungen, wie auch bei dem sittlichen Werturteil, für die fremden. Der Willensentscheid des Normaltypus ist also ein allgemeingültiger Willensentscheid. Die Vergleichung meines Willensentscheides mit dem des Normaltypus kann dann auch so ausgedrückt werden: Ich vergleiche, wenn ich mich wollend verhalte, ob mein Willensentscheid ein allgemeingültiger Willensentscheid ist oder anders ausgedrückt, ob ich die Maxime, die dem Willensentscheid zu Grunde liegt, als allgemeingültige Maxime des Wollens will. Fällt das Ergebnis dieser Vergleichung negativ aus, so ist meine Maxime keine sittliche, da sie am obersten Wertmassstab gemessen, keinen Wert

[1]) Vergl. S. 389, die andere, hiervon ganz abweichende Definition des Gewissens.
[2]) Bd. I. S. 256.
[3]) Ibidem S. 267.

besitzt. Um sittlich zu sein, muss sie die Forderung des obersten Wertmassstabes erfüllen und diese Forderung heisst, wie wir feststellten, Allgemeingültigkeit. Darnach kann ich auch formulieren, der Vergleich, den der sittlich wollende Mensch mit dem Normaltypus anstellt, ist die Frage, ob ich die Maxime, die ich für den einzelnen Fall will, auch als allgemeingültige Maxime, d. h. als allgemeines Gesetz wollen kann[1]). Sich sittlich verhalten, handeln, wollen, heisst also, sich so verhalten, dass man wollen kann, die Maxime seines Verhaltens solle allgemeines Gesetz werden. Dieses oberste Sittengesetz oder der oberste Wertmassstab des sittlichen Verhaltens ist allerdings formal, aber es hat sich gezeigt, dass jedes materiale Prinzip, das Paulsen aufstellt, auf das formale oberste Sittengesetz als entscheidenden Wertmassstab zurückführt.

Indem wir die Ausführungen Paulsens schärfer fassten und konsequent zu Ende zu führen versuchten, sind wir dem Sinne der Kantischen Ethik sehr nahe gekommen. Das ist nicht weiter verwunderlich, denn die Stärke und Unanfechtbarkeit der Kant'schen Ethik beruht darauf, dass eben jeder Ethiker — er mag wollen oder nicht —, wenn er seine Gedanken zu Ende denkt, auf das Ergebnis der Kant'schen Ethik kommen **muss,** ebenso wie die chemische Analyse einer Verbindung, exakt zu Ende geführt, immer dasselbe Ergebnis haben muss. Hier, wie dort, ist es für das schliessliche Ergebnis relativ gleichgültig, wo die Forschung beginnt, und ob man daher mit der Kant'schen Methode der ethischen Forschung einverstanden ist oder nicht, hat auf das Ergebnis keinen Einfluss; das Ergebnis der Kantischen Untersuchung aber, der kategorische Imperativ, wird das schliessliche Ergebnis jeder wissenschaftlichen und exakten ethischen Forschung sein.

Paulsens Einwände gegen das Kant'sche oberste Sittengesetz.

Die vorangegangenen Bemerkungen werden begreiflich machen, weshalb diese Arbeit sich auch mit den Paulsen'schen Einwänden gegen Kant kurz befasst und zu zeigen versucht, dass Paulsen's Einwände durch seine eigenen Gedanken zurückgewiesen werden können, wenn sie zu Ende geführt werden.

[1]) Über das „Wollen können" vergleiche auch S. 358 ff. (diese Abhandlung).

Paulsen findet, dass Kant durch ein unfruchtbares „oft sophistisches Raisonnieren alle üblichen Moralgebote mitsamt der Pflicht, nach eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit zu streben, unter das Schema des kategorischen Imperatives" bringe und meint, nach Kant habe „die Ethik nichts zu thun, als die Pflichtgebote zu sammeln, zu ordnen und auf eine allgemeinste Formel zurückzuführen".[1]) Kant's Verdienst bestehe daher in der Auffrischung des Pflichtgebotes und dieses Verdienst sei eines um die Erziehung des Volkes, aber nicht um die Wissenschaft der Moral.[2]) Wie unglücklich gerade dieser Vorwurf gegen Kant ist, mag aus dem folgenden hervorgehen.

In seinem systematischen Hauptwerke[3]) ist es Kant ausdrücklich um die blosse Formulierung und Betonung des Gesetzmässigen, Wissenschaftlichen, Unumstösslichen seiner Ethik zu thun.[4]) Darum beginnt der erste Paragraph mit der Definition von Maxime und Gesetz, in § 2 und 3 verwirft er die materiellen praktischen Prinzipien als Gesetze: „alle praktischen Gesetze, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben". In § 4 führt Kant dann aus, dass für alle praktisch-allgemeinen Gesetze die „blosse Form" das Kriterium sei, eine Thatsache, die sich schliesslich auch für die Paulsen'sche Ethik in der Vergleichung mit dem Normaltypus ergeben hat. In § 7 folgt dann die Formulierung des Gesetzes „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne." „Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschliessung aller (empirischen) Bestimmungsgründe aus Neigung, objektiv praktisch ist, heisst Pflicht, welche um dieser Ausschliessung willen in ihrem Begriffe praktische Nötigung d. i. Bestimmung zu Handlungen, so ungerne, wie sie auch geschehen mögen, enthält".

Der Einwand, dass diese Formel wissenschaftlich nichts leiste, trifft nicht zu, denn um dem Volke pädagogisch den Pflichtbegriff zu erneuern, dazu war eine wissenschaftliche Untersuchung nicht nötig, wohl aber, um wissenschaftlich festzustellen, was **Pflicht**

[1]) Bd. I. S. 174 ff.
[2]) Bd. I. S. 177.
[3]) Kr. d. pr. V. (Kirchmann'sche Ausgabe.)
[4]) Vergl. auch Vorländer „D. Formalismus d. K.'schen Ethik" (Marburg 1893). Kapitel III.

sei, und da erweist es sich, „dass reine Vernunft für sich allein praktisch ist, und man braucht nur das Urteil, welches die Menschen über die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen fällen, zu zergliedern, so wird man finden, dass, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte d. h. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet.“ [1]) Das heisst also, wo die Menschen von allen empirischen Neigungen absehen und ihre Maxime auf die Allgemeingültigkeit prüfen (bei Paulsen: sie mit dem idealen Normaltypus vergleichen) sie **die ihren Erfahrungen nach sittlichste** Entscheidung fällen, indem sie prüfen, ob sie ihre Maxime als allgemeines Naturgesetz resp. als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung wollen können oder nicht.

Paulsen argumentiert indessen, Kant's Ausführungen über die Pflicht gingen dahin, den Wert des Menschen dahin zu setzen, dass er seinen Neigungen und Trieben den Weg zu seinem Willen völlig versperre und ihn allein durch Pflichtgefühl bestimme, weshalb der die Pflicht um der Pflicht willen erfüllende Mensch die hölzernste Gliederpuppe sei, die je ein Systembauer gezimmert. [2]) P. führt das Beispiel des Vikars von Wakefield [2]) an, dem, nach seinem eigenen Bekenntnis nichts grössere Freude bereitete, als fröhliche Gesichter zu machen und der dazu, wie erzählt wird, auch ein nicht geringes Geschick besass. Nach Kant müsste der Moralist sagen, dass dergleichen Handlungsart „so pflichtmässig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe“. Dasselbe müsste eigentlich auch der Moralist Paulsen sagen, denn, nehmen wir an, der Vikar hätte, um fröhliche Gesichter zu machen, mit geraubtem Gut Geschenke gemacht, so würde Paulsen analog seinem Urteil im Falle des hl. Crispin, diese Handlung als schlecht beurteilen müssen. Die Freude, fröhliche Gesichter zu machen, würde also auch nach Paulsen nicht sittlichen Wert haben, weil sie ja Wirkungen haben kann, die „höchst bedrohlich für die menschliche Wohlfahrt sind“. Und man prüfe, ob man das Bestreben, fröhliche Gesichter zu machen, als Maxime allgemeingültig wollen könne, nach P. man vergleiche es mit dem Normaltypus und man wird sehen, dass man diese Maxime als

---

[1]) Kr. d. pr. V. S. 36. (Kirchmann'sche Ausgabe.)
[2]) Bd. I. 319 ff. 322 ff. (System d. Ethik.)

alleinigen Bestimmungsgrund des Willens zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung nicht wollen kann.

Auch das Schiller'sche Epigramm, dessen Hohn Paulsen nicht unverdient scheint, wird angeführt:

„Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin“.

Die Antwort darauf ist:

„Da ist kein anderer Rat, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut“. [1])

Hiergegen ist dasselbe zu erwidern, wie oben; es ist die Frage zu stellen, ob Neigung zu den Freunden als Bestimmungsgrund des Willens zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gewollt werden kann, ob ich also dem Freunde auch dann dienen muss, wenn dieser Dienst sittlich Unberechtigtes in sich schliesst. Selbst Paulsen muss dies verneinen, weil auch er es für unsittlich erklärt, einen Freund vor Gericht etwa durch einen Meineid zu befreien. [2]) Der Nachdruck liegt also darauf, ob die Neigung der Bestimmungsgrund des Willens ist, und als solcher ist sie unmöglich tauglich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung. In dieser Hinsicht hat ebenfalls Paulsen sich selbst widerlegt.

Paulsen giebt denn auch zu, dass wir dem armen Mann, der eine gefundene Börse zurückerstattet, einen höheren sittlichen Wert zuerkennen, als dem Reichen, der das Gleiche thut, weil die Neigung des armen Mannes auf Geldbesitz nicht seinen Willen bestimmt, sondern die Pflicht, fremdes Gut nicht zu behalten. Aber er wendet ein, dass ein Wille, der von Natur überall auf das Rechte gerichtet ist, darum an Wert nicht zurückstehe hinter einem anderen, der einem spröden und gefährlichen Temperament Rechtschaffenheit erst abkämpft. Das ist richtig und, wenn man es richtig versteht, auch kein Einwand gegen Kant, weil ein Wille, der durch seine Naturanlage überall auf das Rechte gerichtet ist, eben nach Kant der durch die Pflicht bestimmte Wille ist. [3]) Ja, nach Kant könnte der temperamentvolle Mensch zugleich der sein, dessen Wille überall auf das Rechte gerichtet ist, in dem Sinne, dass zwar durch das Temperament gegebene Motive vorhanden sind, die sich auf Nicht-Sittliches richten, aber zugleich die Willensentscheidung

---

[1]) Bd. I. S 320. (System d. Ethik.)
[2]) Bd. I. S. 208. (System der Ethik.)
[3]) Vergl. Gr. z. M. d. S. S. 85 ff. (Kirchmann'sche Ausgabe.)

einzig und allein durch die Pflicht bestimmt ist. Dann geht die Naturanlage dieses Willens dahin, dass bei allen „Motiven", die vorliegen, die Pflicht die sittengesetzmässige Ordnung schafft und so der alleinige Bestimmungsgrund des Willens ist. Genau genommen, können sich einzelne Motive nicht auf etwas Unsittliches richten, denn es hat keinen Sinn, Motive, die einmal da sind, gut oder böse zu nennen. Gegenstand der Beurteilung ist eben nie ein einzelnes Motiv, sondern der Willensentscheid, der die bestimmte Ordnung unter den Motiven schafft und diese bestimmte Ordnung (die Maxime) auf ihre Allgemeingültigkeit prüft.

Ferner aber, wie auch hieraus schon ersichtlich, ist es Kant nie eingefallen, die natürlichen Triebe, durch die Achtung vor dem Sittengesetz zu „ersetzen". Die natürlichen Triebe sind als solche einmal da und können daher nicht unsittlich sein, unterliegen vielmehr an sich überhaupt keiner sittlichen Beurteilung. Durst und das Bedürfnis, ihn zu löschen, ist ein solcher Trieb und doch ganz gewiss nicht unsittlich. Nun aber kann ich z. B. meinen Durst löschen, wenn ich einen Weinhändler bestehle. Das ist unsittlich. Aber was ist daran unsittlich? Der Durst? Nein, aber die Art, wie ich ihn zu befriedigen suche. Oder im anderen Fall, ist es unsittlich, dieses Verlangen nach Weingenuss zu haben? Nein, gewiss nicht. Ich weiss nun, ich werde dieses Verlangen nur durch Diebstahl erfüllen können. Ich frage mich dann: „kann ich wünschen bezw. wollen, dass jeder der Wein trinken möchte und ihn nicht kaufen kann, ihn stiehlt"? Nein? Meine Pflicht ist es also, den Wein nicht zu stehlen, weil ich die Maxime meines Willens nicht als Prinzip eines allgemeinen Gesetzes wollen kann. Ist hier mein Durst bezw. mein Verlangen nach Wein durch die Pflicht ersetzt? Offenbar nicht, denn mein Durst und auch das Verlangen ist auch nach dem Entscheid noch da. Sie sind aber der Pflicht untergeordnet worden.

Sie sind untergeordnet worden, weil sie unter den gegebenen Bedingungen (nur durch Diebstahl erreichbar) mit der Pflicht nicht in Einklang zu bringen sind. Hier liegt ein Missverständnis Kant's seitens Paulsen's vor. Ebenso in der Meinung Paulsen's, dass die Grundanschauung Kant's darauf hinauslaufe, die Pflichtgebote würden mit unmittelbarer und gleichsam intuitiver Gewissheit erkannt, ebenso, wie mathematische Axiome z. B. dass gerecht und redlich handeln gut, lügen und betrügen dagegen böse sei; ein

Grund für die Wahrheit dieser Sätze werde weder gefordert, noch sei er möglich.

Paulsen verwechselt hier zwei Dinge, nämlich das Gebot der Pflicht als Bestimmungsgrund des Willens und die Pflichtgebote d. h. das, was die Pflicht gebietet. Das Erstere ist das formale Prinzip des sittlichen Willens und der Beweis dafür ist, dass jeder, der sittlich handeln will, notwendiger Weise nach diesem Prinzip handeln muss, ebenso, wie Jeder, der die Wahrheit sagen will, nicht etwa sagen kann „der Kochlöffel ist ein Säugethier". Wie ich also vermöge der logischen Gesetzmässigkeit nicht gleiches bejahen und zugleich auch nicht bejahen, zugleich gleiches verneinen und auch nicht verneinen kann, wenn die gleichen Voraussetzungen gegeben sind, so kann ich im sittlichen Willen unter gleichen Bedingungen nicht gleiches zugleich wollen und nicht wollen.[1]) Darin besteht das sittliche Grundgesetz. Warum dies so ist, diese Frage hätte keinen Sinn; ebenso gut könnte man fragen „warum giebt es ein Gravitationsgesetz?" Eine Antwort giebt es darauf nicht, beides sind einfach Thatsachen.

Anders steht die Sache mit dem, was Paulsen Pflichtgebote nennt, d. h. dem, was die Pflicht gebietet. Hier giebt es auf die Frage nach dem Grund allerdings eine Antwort, nämlich die: etwa lügen ist böse, weil du nicht wollen kannst, dass lügen als Bestimmungsgrund des Willens allgemeines Gesetz werde d. h. weil es der sittlichen Pflicht widerspricht. P. irrt daher, wenn er Beides unter einen Namen fasst. Der Unterschied besteht darin, dass es für jedes materiale sittliche Gebot ein „warum" giebt, das seine Beantwortung durch den Massstab des obersten, formalen Sittengesetzes erhalten muss. Bei P. kann man darunter, wie schon mehrmals hervorgehoben, das verstehen, was er die Vergleichung mit dem Normaltypus nennt.

An einem ähnlichen Missverständnis liegt es auch, dass P. keinen Unterschied zwischen Sitte und Sittlichkeit kennt. Für ihn sind daher die Sittengesetze einfach „die in positiver und negativer Formel ausgesprochene Sitte; diese ist im Bewusstsein jedes Gliedes der Gesamtheit, sofern es überhaupt am Gesamtleben Anteil hat. Es weiss um die Sitte durch die unzähligen Einzelurteile, in welchen über Handlungen von anderen und von ihm

[1]) Vergl. auch d. Einleitung dieser Abhandlung.

selber Lob und Tadel ausgesprochen worden ist; auf der Übung beruht die Sicherheit, mit welcher es im Einzelfalle entscheidet. Ebenso weiss es um die Sitte auch in der allgemeinen Formel, in Geboten und Verboten ist sie ihm von klein auf eingeprägt worden"[1]). Diese Sittengesetze treten nach Paulsen im Bewusstsein in Form von kategorischen Imperativen auf und insofern, meint er, habe Kant allerdings recht.

Auf diese Zustimmung wird Kant gerne verzichten, denn dass die jeweilig geltende Sitte Inhalt der Sittengesetze sei, hat er gewiss nicht sagen wollen. Paulsen selbst hat ja zugegeben, dass ein Bruch dieser Sittengesetze nicht nur möglich, sondern unter gewissen Umständen sogar notwendig sein kann und zwar auf Grund von sittlichen Motiven. Der Kant'sche kategorische Imperativ kann niemals anders gebrochen werden, als so, dass dieser Bruch zugleich unbedingt unsittlich ist und darin liegt seine Unumstösslichkeit. Ihm gegenüber giebt es überhaupt keine erlaubten Ausnahmen, er gilt in jedem, **auch in den zukünftigen Fällen unbedingt**. Einen Grund giebt es für ihn ebenfalls nicht, und P. irrt, wenn er hier wiederholt, der Grund der Sittengesetze beruhe auf ihrer Notwendigkeit für die Wohlfahrt des Einzelnen und seiner Umgebung. Es ist bereits gezeigt worden, dass dieser Grund ein Scheingrund ist, der letzten Endes doch wieder auf ein höheres Kriterium zurückführen muss.

Im Weiteren bezweifelt Paulsen den Kant'schen Satz „was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar." Hiergegen sei einzuwenden, dass jeder Fall doch durch geringe Komplikationen so verändert werde, dass die Sache durchaus zweifelhaft wird. Auch dieser Einwand beruht auf einer falschen Auffassung der Begriffe Pflicht und Sittengesetz. Der Nachsatz Kant's „was aber wahren dauerhaften Vorteil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel gehüllt" ist eigentlich schon die Abweisung dieses Einwandes. Mit diesem Nachsatze, den P. sogar anerkennt, soll ja gerade gesagt sein, dass, weil unser Scharfblick nicht so weit reicht, um zu wissen, ob unsere gegenwärtige Entscheidung auch die absolut richtige sei, da uns die Erfahrungen der Zukunft ja nicht zu Gebote stehen,

[1]) Bd. I. S. 324 ff. (System der Ethik.)

so ist hier schon implicite ausgedrückt, dass jede neue Komplikation, also jede neue Erfahrung, den ganzen Fall und somit auch den Entscheid ändert. Was Pflicht sei, ist hier nicht zu verstehen in dem Sinne, was ist die Pflicht im einzelnen Falle, sondern, was ist Pflicht überhaupt. Was in einem einzelnen Falle Pflicht sei, absolut richtig zu entscheiden, dazu würden alle für diesen Fall in Betracht kommenden Erfahrungen notwendig sein, auch die zukünftigen. Diese zukünftigen Erfahrungen aber und damit die Erkenntnis dessen, was „dauerhaften Vorteil" bringe, ist „in undurchdringliches Dunkel gehüllt". Was Pflicht sei, d. h. was der Begriff „Pflicht" bedeutet, das bietet sich jedermann von selbst dar. Den Irrtum, den P. Kant vorwirft, er habe geglaubt, dass im einzelnen Falle über das, was Pflicht sei und nicht, kein Zweifel stattfinden könne, hat K. also nicht begangen.

Einen weiteren Einwand, nämlich, dass die Sittengesetze keine absoluten Gebote seien, sondern als empirische Gesetze Ausnahmen zulassen, würde der Verfasser nicht erhoben haben, wenn er bedacht hätte, dass für Kant über das, was Gegenstand des sittlichen Wertens ist, keine Unklarheit besteht, sondern stets und überall ist für ihn Gegenstand des sittlichen Wertens der **Bestimmungsgrund** des Willens. Abgesehen davon ist schon mehrmals darauf hingewiesen worden, dass nicht die Sittengesetze, sondern das oberste Sittengesetz formal ist, als absolutes Gebot auftritt und keine Ausnahmen zulässt.

Paulsens Missverständnis wird am deutlichsten in seinem eigenen Beispiele. „Die erste Pflicht des Soldaten ist der Gehorsam, unbedingter Gehorsam mit Bezug auf den Dienst. Dennoch können Verhältnisse eintreten, wo diese Pflicht ohne Gewissensbisse und ohne Vorwurf gebrochen wird, z. B.: In der Konvention von Tauroggen schloss der General York eigenmächtig auf Grund seiner subjektiven Beurteilung der politischen Lage, mit dem Feinde eine Übereinkunft, in offenbarem Widerspruch mit dem Befehl des Königs, in offenbarem Bruch also des militärischen Gehorsams. War der Fall pflichtwidrig und also sittlich unzulässig? Nach der Kant'schen Formel augenscheinlich. Sicherlich hätte York nicht wollen können, dass die Maxime seiner Handlung als ein allgemeines Naturgesetz die Handlungen des preussischen Soldaten bestimme: wann die Lage des Landes ein anderes, als dies vom obersten Kriegsherrn befohlene Verhalten dir zu erfordern scheint, so handle

nach deiner eigenen Einsicht gegen den Befehl. Dennoch entschloss sich York, so zu handeln, nach schwerem Zweifel; und freilich war die Sache nicht zweifellos; sie konnte, ganz abgesehen von dem Bruch des Gehorsams und dem unerhörten Beispiel, den Untergang des Staates herbeiführen. Und doch handelte er so. Die Rettung des Staates schien ihm jetzt, vielleicht nur jetzt und nur durch sein selbständiges Handeln möglich. Die Folge hat ihm Recht gegeben; der König selbst hat es, nachdem er anfänglich anders geurteilt hatte, anerkannt, und Yorks Entschluss wird ihm jetzt von der Geschichte als Verdienst angerechnet. Damit ist anerkannt, dass Fälle eintreten können, wo die Rettung des Landes von dem Offizier fordert, was das Grundgesetz des Dienstes untersagt. Wo ein solcher Fall vorliegt, darüber kann es keine allgemeine Regel geben. Die einzig mögliche allgemeine Regel ist: Der Soldat soll gehorchen und unter keinen Umständen sich durch selbstständige politische Erwägungen bestimmen lassen, gegen seinen Auftrag zu handeln. Aber stillschweigend gilt doch eine Bedingung: wenn nicht die Wohlfahrt des Landes ein anderes Verhalten unbedingt notwendig macht. Salus populi suprema lex; eine furchtbar gefährliche und doch niemals aufzuhebende Bedingung aller, auch der unverbrüchlichsten Einzelgesetze." [1])

Man ersieht leicht, dass Paulsen sich eigentlich auch hier selbst widerlegt.

Anfangs sagt er: Die erste Pflicht des Soldaten ist Gehorsam und fügt dabei stillschweigend hinzu, falls nicht die Wohlfahrt des Landes ein anderes Verhalten unbedingt notwendig macht. Einesteils giebt P. damit zu, dass die Wohlfahrt des Landes noch über der „ersten" Pflicht des Soldaten, dem Gehorsam steht, dieser also, genau genommen, doch eigentlich erst die „zweite Pflicht" des Soldaten ist. Auf der anderen Seite aber hat er die für York bestimmende Maxime hier ja doch als allgemeines Gesetz gegeben und diese Maxime: Gehorsam nur dann, wenn das Wohl des Landes ein anderes Verhalten nicht unbedingt notwendig macht", kann York wohl als allgemeines Gesetz wollen. Der „Kantianer" hat also keine Veranlassung, den Willensentscheid York's unsittlich zu finden. Im Gegenteil, er müsste die Maxime „Gehorsam unter allen Umständen" direkt unsittlich

[1]) Bd. I. S. 329 f. (System der Ethik.)

finden, da dieser Gehorsam sich ja auch in Unsittlichem bethätigen könnte. Im § 1 der Kr. d. pr. Vernunft legt Kant gerade besonderen Wert darauf, den Unterschied einer praktischen Maxime und Gesetz klar zu machen. Jede Maxime gilt bedingt, da „sie blosse Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten. Die Sittengesetze dagegen „unbedingt", allen voran das Grundgesetz als Wertmassstab aller praktischen Maximen". Für Kant wäre der Akt Yorks nicht pflichtwidrig im Sinne der Pflicht (der Achtung vor dem Sittengesetz), sondern einfach als aus einem Konflikt zweier praktischer Maximen, aus Pflicht hervorgegangener Entscheid, der der Form des obersten Sittengesetzes entspricht, sittlich gerechtfertigt; Paulsen ist es demnach auch hier nicht gelungen, Kant einen stichhaltigen Einwand entgegenzuhalten.

Einige Worte mögen noch der Besprechung des „moralischen Nihilismus [1]) gewidmet sein, dem Paulsen ziemlich ratlos gegenübersteht. Diese Erscheinung verneint nach P. die Gültigkeit irgendwelcher Gebote oder Sittengesetze und sagt: Im Kampf ums Dasein ist jedes Mittel recht, vorausgesetzt, dass es erfolgreich ist. Gut ist: thun und rücksichtslos durchsetzen, worauf eben gegenwärtig die Begierde gerichtet ist. Und er erwähnt den Satz jenes vornehmen Russen, der spricht: je ne crois rien, je ne crains rien, je n'aime rien. Mich bindet nichts, keine Sitte, keine Pflicht, keine Frucht und keine Hoffnung, keine Liebe und kein Ideal; das freie souveraine Individuum lebt im Augenblick, unbekümmert um die Zukunft, wie um die Vergangenheit. Ist es möglich, jemand der so raisonniert, zu widerlegen, kann er durch Gründe genötigt werden, einzugestehen, dass er Unrecht hat? fragt Paulsen und antwortet, „Ich glaube nicht".

Zunächst kommt es darauf an, was man unter „widerlegen" versteht. So ist es gewiss unmöglich, einen Blinden zu widerlegen, der behauptet, es giebt keine Farben, oder einen Tauben, der das Vorhandensein von Tönen bestreitet. Sicher ist aber, dass der Blinde, wenn er geheilt wird, die Farben sieht und der Taube, sobald er eben kein Tauber mehr ist, die Töne hört. Unter der Voraussetzung also, dass jemand sein Augenlicht und sein Gehör besitzt, sieht er Farben bezw. hört er Töne. Genau ebenso steht es im sittlichen Leben. Vorausgesetzt ist, dass jener Nihilist überhaupt ernsthaft fragt: Was ist gut? Dann gilt für ihn das oberste

[1]) Bd. I. S. 340 ff. (System der Ethik.)

Sittengesetz, dass er nur das für gut halten kann, von dem er wollen kann, dass es als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Dann wird er sehen, ob das, was er zunächst für gut bezeichnet hat: thun und rücksichtslos durchsetzen, worauf eben gegenwärtig die Begierde gerichtet ist, ob diese Maxime von ihm wirklich als allgemeines Gesetz gewollt werden kann, d. h. er wird finden, dass diese Maxime einen Widerspruch in sich selbst enthält. Nehmen wir an, jeder handelte nach dieser Maxime, so würde es ihm selbst unmöglich sein, die Verwirklichung seiner Begierden zu bewerkstelligen, weil er ja mit den anderen, die ebenso handeln, immer in Konflikt käme. Er würde demnach gehindert sein, das, was er für gut hält, zu thun, und er kann nicht wollen, an der Verwirklichung des Guten gehindert zu werden. Sobald der moralische Nihilist ein Werturteil überhaupt fällt, muss er sich die Verallgemeinerung der Maxime desselben gefallen lassen, und dann lässt sich sein Standpunkt nicht — wie Paulsen meint — logisch festhalten. Er begeht einen logischen Irrtum, wenn er sagt, das und das ist gut und zugleich, dasselbe ist nicht gut. Ob der Standpunkt sich im Leben des „vornehmen Russen" durchführen lässt, ist gleichgültig, denn es ist schon möglich, dass ein einzelnes Menschenleben, dem die äusseren Mittel nicht fehlen, sich darnach einrichten lässt.

Dieser von Paulsen angeführte Weg würde zu keiner Verständigung führen. Näher kommt er der Lösung schon, indem er sagt „vielleicht täuscht er sich selbst über seinen Willen", „du willst im Grunde das gar nicht, was du sagst" und müsste dann auf dem eben angeführten Weg weitergehen. Aber er nimmt hier gleich an, dass der Nihilist überhaupt keine sittlichen Werturteile fällt. Das hat aber der von P. angeführte doch gethan. Dieser „Nihilist" hält etwas für gut, er findet sogar diejenigen „verächtlich, die nicht den Mut haben, zu thun, was ihnen gefällt, sondern sich durch allerlei eingebildete Grillen um den Genuss des Augenblicks betrügen lassen". Dieser Nihilist ist, wie wir sahen, logisch im Unrecht, und das können wir ihm beweisen, vorausgesetzt, dass er überhaupt logisch denken kann.

Anders steht die Sache, wenn unter dem Nihilisten ein Mensch verstanden ist, der thut und lässt, was ihm gefällt und sich überhaupt nicht darum kümmert, ob dies gut ist oder nicht. Dieser Nihilist darf überhaupt keine sittlichen Werturteile fällen, er darf nicht sagen: das ist gut und das ist verächtlich, weil es für ihn nichts Gutes in sittlichem Sinne und daher auch nichts Verächtliches geben kann. Damit, dass er etwas verächtlich findet, hätte er schon ein sittliches Werturteil gefällt und wäre eigentlich kein moralischer „Nihilist" mehr. Der konsequente Nihilist darf also nicht sagen: Jeder thue, was ihm gefällt, sondern nur, ich thue, was mir gefällt, und ob das sittlich ist oder nicht, ist mir gleichgültig. Diesem konsequenten Nihilisten gegenüber hätte Paulsen Recht, wenn er meint, wir könnten ihn durch Argumente logisch ebenso wenig nötigen, als den Blinden, der die Sonne leugnet, weil er sie nicht sieht, seinen Standpunkt aufzugeben. Dass dieser Standpunkt unsittlich ist, brauchen wir gar nicht zu beweisen, das sieht ja der Nihilist von selbst ein, indem er auf das Prädikat „sittlich" keinen Anspruch macht, ebenso, wie der Blinde von vornherein zugiebt, dass er nicht sieht. Wie dem Blinden das Augenlicht, so fehlt diesem Nihilisten das sittliche Bewusstsein. Auf welchem Wege Letzterem das sittliche Bewusstsein beigebracht werden könne, darauf hat die wissenschaftliche Ethik die Antwort nicht zu geben; vielleicht ist dies die Aufgabe einer sozialen Pädagogik. Die Heilung eines Blinden ist ja auch nicht die Aufgabe der physikalischen Optik, sondern der Ophthalmologie. Und auch die Analogie stimmt, dass wie die Ophthalmologie allerdings die Kenntnis der physikalischen Optik, so die soziale Pädagogik die Klarheit über die Ergebnisse der wissenschaftlichen Ethik voraussetzt.

Diese Betrachtungen, mit denen ich die Besprechung der Paulsen'schen Ethik beschliessen möchte, haben zugleich auch einen Fingerzeig über ihre Beurteilung ergeben. Sie ist im Grunde genommen eine soziale Pädagogik, eine „moralische Diätetik", auf deren wissenschaftliche Grundlage er, wie man an einigen Stellen annehmen müsste — da, wo er „Einverständnis über das letzte Ziel" voraussetzt — überhaupt verzichtet, weil er sie für unmöglich hält. Wo aber diese „teleologische" Begründung versucht worden ist, stellten sich ihre Kriterien doch wieder als Relativa heraus, d. h. sie liessen, wie der Forscher selbst zugiebt, Ausnahmen zu. Dagegen ergab die konsequente Durchführung des obersten, entscheidenden Massstabes (die Vergleichung mit einem idealen Normaltypus) scheinbar eine Identität mit dem Kantschen obersten Sittengesetz, dem Paulsen aber den schärfsten Widerspruch entgegenhält. Daraus erwuchs für den auf dem

Boden des Kant'schen Sittengesetzes stehenden Verfasser wiederum die Aufgabe, Paulsen's Einwände als Missverständnisse der Kantschen Auffassung nachzuweisen.

Das Paulsen'sche Buch auf seinen Wert als soziale Pädagogik zu prüfen, lag ausserhalb meiner Aufgabe, die nur dahin ging, die Arbeit auf ihre Berechtigung als wissenschaftliche Ethik zu untersuchen. Diese Untersuchung ist negativ ausgefallen und soviel wertvolle Einzelheiten die Arbeit als soziale Pädagogik auch aufweisen mag, mit dieser über relative Allgemeinheiten nicht hinausgehenden „wissenschaftlichen" Begründung enthält sie kaum eine Forderung, die sich nicht mit ebenso guten Gründen bestreiten liesse.

Das der Fakultät eingereichte Manuskript enthielt noch die Besprechungen von Gizycki, Simmel, Stern und eine Schlussbemerkung. Die ganze Arbeit ist in den „Kantstudien" (herausgegeben von H. Vaihinger, Verlag von Reuther & Reichard in Berlin) Band VI, Heft 4 erschienen.

Lebenslauf.

Ich, August Alfred Gallinger, wurde am 11. August 1871 in Worms geboren. Ich besuchte das Gymnasium zu Worms, musste es aber infolge von Familienverhältnissen vorzeitig verlassen und legte darum meine Reifeprüfung erst während meiner Studienzeit am Gymnasium zu Offenbach a. M. ab. Die oben erwähnten Umstände nötigten mich, nach dem Schulbesuche zunächst Kaufmann zu werden. Da dieser Beruf mich indessen nicht befriedigte, so bezog ich mit dem Sommersemester 1897 die Universität München, verbrachte das Wintersemester 1898/1899 an der Universität Berlin und war von da an wieder ununterbrochen in München. Ich studierte insbesondere Philosophie, ferner National-Oekonomie und Physik und hörte während meiner Studienzeit die folgenden Herren Professoren bezw. Privatdozenten:

Lipps, Cornelius, Simmel, Ranke, Brentano, Lotz, Warburg, Grätz, v. Bayer, Emil Fischer, Hans Virchow, Oskar Hartwig, Pauly, Riehl, Muncker, Weese, v. Schmidt;

ausserdem beteiligte ich mich an den Uebungen der Herren Professoren bezw. Privatdozenten:

Freiherr v. Hertling, Lipps, Cornelius, Paulsen, Stumpf, Schumann, Güttler, Brentano, Lotz, Muncker, Riehl, Weese.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.